

وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ

# نشر الفوائد الجلالی

شرح و نوٹ

## شرح العقائد النصفی

مؤلف

جناب مولانا عبدالحق صاحب جلال آبادی ضلّی پونہ

سابق صدر المدرسين مدرسه عالیہ — ڈھاکہ

و خطیب بیت المکرم ڈھاکہ

ناشر

تدیی کتب خانہ

مقابل آرام باغ - کراچی ۷۷

جلد حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ

# نشر الفوائد الجلالی

شرح و نوٹ

## شرح العقائد النسفی

مؤلفہ

جناب مولانا عبید الحق صاحب جلال آبادی مثال دیوبند

سابق صدر المدرسین مدرسہ عالیہ — ڈھاکہ

و خطیب بیت المکرم ڈھاکہ

ناشر

### قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام ناسخ کراچی

طبع دوم ۱۹۹۰ء

## دیباچہ طبع دوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اسلامی ضابطہ حیات کا اصل ماخذ قرآن و سنت ہے۔ خیر القرون میں مسلمانوں کی تعلیم و تعلم کا موضوع ان دونوں ہی میں منحصر تھا، لیکن بعد کے دور میں تہذیب و تمدن کی ترقی و وسعت کے ساتھ عصری تقاضا کے پیش نظر علوم و فنون میں بھی تنوع اور کثرت رونما ہوتی رہی، اسلامی زندگی کے ہر شعبہ کے لئے مستقل علوم و فنون مرتب و مدون ہونے لگے اور ایک ایک فن برسینکڑوں کتابیں تصنیف ہوتی رہیں ان اسلامی علوم و فنون میں علم عقائد و کلام کو جو اہمیت حاصل ہے وہ محتاج بیان نہیں، مگر یہ نہایت افسوس کا مقام ہے کہ ہمارے طویل نصاب تعلیم میں اس فن پر صرف ایک ہی مختصر کتاب کو جگہ ملی ہے۔ وہ بھی بعض فلسفیانہ بحثوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے صرف طلبہ ہی کے لئے نہیں اکثر اساتذہ کی نظر میں مشکل ترین کتابوں میں شمار ہونے لگی۔

تاہم بعض اجاب کی فرمائش پر کافی عرصہ پہلے اردو میں "نشر الفوائد" کے نام سے ایک شرحی نوٹ لکھنے کا موقع ہوا تھا جس میں کتاب کے مشکل مباحث حل کرنے اور متعلق عبارتوں کو آسانی واضح کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ طلبہ اور اساتذہ کے دونوں حلقوں میں اس کی قدر وانی کی اطلاعات ملتی رہیں۔ مگر طبع اول کے بعد پھر اس کی طباعت کی نوبت نہیں آئی اس لئے مدت سے کتاب بالکل نایاب تھی۔ اب بحمد اللہ زندہ زادہ عزیزم حافظ مولوی محمد سعید الحق ندوی سلمہ نے اس کی ضرورت اور افادیت کو محسوس کر کے اپنے جدید کتب خانہ کی طرف سے اس کی اشاعت کا اہتمام کیا ہے۔ امید کہ انشاء اللہ تعالیٰ ان کی یہ ہمت اور بھی اہم دینی کتابوں کی طباعت و اشاعت کے لئے مقدمہ الخیر ثابت ہوگی

والحمد لله الذی بنعمته تم الصالحات

ناکارہ عبید الحق غفرلہ

۱۵ ربیع الاول ۱۴۲۹ھ، ۲۸ اکتوبر ۱۹۸۹ء

## فہرست مطالب "نشر الفوائد" نوٹ شرح العقائد

صفحہ	مضامین	صفحہ	مقدمہ نوٹ	صفحہ
۲۶	علم کی تعریف اور اس کے اسباب	۱۱	تعریف علم کلام	
۲۹	حواس خمسہ	۱۲	موضوع غرض و غایت	
۳۱	خبر صادق کے انواع	۱۳	احوال امام اشعری	
۳۶	خبر غلط علم ہونیکا مطلب	۱۴	امام ابو منصور ماتریدی	
۳۸	حقیقت عقل	۱۵	شرح عقائد علامہ نقاشانی	
۴۱	علم عقلی کے اقسام	۱۶	مصنف عقائد علامہ نسفی	
۴۳	الہام کی حقیقت	۱۷	دیباچہ شرح عقائد	
۴۵	حدوث عالم	۱۸	تصنیف شرح عقائد کی وجہ	۱
۴۶	انواع عالم	۱۹	احکام شرعیہ کے اقسام	۲
۴۷	جسم کی تعریف	۲۰	وجہ تدوین کلام	۳
۵۰	جز لا یتجزی کا اثبات	۲۱	وجہ تسمیہ کلام	۴
۵۲	عرض کی تعریف	۲۲	کلام مقصدین و متاخرین	۵
۵۵	دلائل حدوث عالم	۲۳	نشأۃ مقترنہ اور مناظرہ امام اشعری و ابو علی جانی	۶
	مقاصد عقلیات	۱۵	شرع کلام اور توحیدین سلف	۷
۶۰	وجود صانع و بطلان تسلسل ببران تطبیق	۲۴	مبادیات عقائد	
۶۲	اثبات توحید ببران تمناع	۲۵	حق اور صدق میں فرق	۸
۶۹	قدم ذات واجب تعالیٰ	۲۶	ثبوت حقائق اختیار	۹
۷۲	خلاصی قادر عالم بمعین بصیرت الٰہی اور ربی	۲۷	رد و سفسطائیہ	۱۰



نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر
۱۲۸	حقیقت استطاعت	۴۷	خدا عرض جسم اور جوہر سے منزہ ہے	۲۸
۱۳۱	مدار تکلیف	۴۸	خدا صوفی شکل ترکیب تمجید	۲۹
۱۳۲	تکلیف بالایطاق	۴۹	ہامیت وغیرہ صفات ممکنات کا ایک	۳۰
۱۳۳	تاثرات افعال متعدیہ	۵۰	مبنی تنزیہ باری تعالیٰ	۳۱
۱۳۶	اجل مقتول	۵۱	واجب تعالیٰ بے مثال ہے	۳۲
۱۳۸	نذوق حرام	۵۲	علم و قدرت الہی غیر محدود ہیں	۳۳
۱۴۰	ہدایت و ضلالت میں خدا کی مشیت	۵۳	صفات شہوتیہ کا اثبات	۳۴
۱۴۲	خدا پر رعایت صلح العباد واجب نہیں	۵۴	صفات اللہ لایعین و لا غیر ہیں	۳۵
	سمعیات	۹۰	لا عین و لا غیر برضہ شدہ کا جواب	۳۶
۱۴۴	احوال برزخ	۵۵	صفات کالیہ کی تفصیل	۳۷
۱۴۶	اثبات بعث بعد الموت	۵۶	حقیقت کلام الہی	۳۸
۱۴۸	احوال محشر	۵۷	مسئلہ خلق قرآن	۳۹
۱۵۰	وجود جنت و نار	۵۸	صفت تکوین	۴۰
۱۵۲	کبیرہ کی تعریف عدد اور حکم	۵۹	صفت ارادہ	۴۱
۱۵۴	دلائل ایمان مرکب کبیرہ	۶۰	امکان رویت الہی	۴۲
۱۵۵	مقررہ اور خوارج کا رد	۶۱	مؤمنین کیلئے رویت کا اثبات	۴۳
۱۵۷	حکم مغفرت شرک و کبارہ و صفائے	۶۲	خالق افعال عباد	۴۴
۱۵۹	جواز عقاب علی الصغیرۃ والعفو	۶۳	خلق افعال میں ارادہ خداوندی	۴۵
	عن الکبیرۃ -	۱۲۴	ثواب و عقاب کا مدار	۴۶
۱۶۰	اثبات شفاعت	۱۲۷	ارادہ اور ضامین تلازم کی نفی	

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
۲۰۱	اہل کبار کیلئے عدم طہوفی انذار	۱۶۲	۸۱	عدم اشتراط عصمت و
۲۰۲	حقیقت ایمان لغت و شرعاً	۱۶۳	۸۲	افضلیت امام
۲۰۳	آثار باللسان شطر ایمان	۱۶۴	۸۲	المیت ولایت کی شرط اور
۲۰۴	یا غرطہ ایمان	۱۶۵	۸۳	عدم عزل امام بقسوق وجور
۲۰۵	عدم زیادتی و نقصان صل	۱۶۸	۸۳	لواحقات
۲۰۶	ایمان	۱۶۹	۸۴	صحت صلوة خلف الفایر
۲۰۷	فرق معرفت و تصدیق	۱۷۱	۸۴	عدالت صحابہ
۲۰۸	ترداد ایمان و اسلام باقتداء	۱۷۲	۸۵	عشرہ مبشرہ کیلئے شہادت جنت
۲۰۹	مصدق	۱۷۳	۸۵	جواز رخ علی الخفین اور
۲۱۰	ایمان کی تعلیق بالمشیت	۱۷۵	۸۶	حرمت نبیذکر
۲۱۱	اثبات رسالت	۱۷۷	۸۶	ولی امتیاس کے درجہ کو نہیں
۲۱۲	اول نبی حضرت آدم اور آخری	۱۷۸	۸۷	پہنچ سکتا اور عاقل بالغ
۲۱۳	نبی حضرت محمد	۱۸۰	۸۷	سے تکلیف ماقط نہیں ہوتی
۲۱۴	عدا انبیاء اور عصمت انبیاء	۱۸۲	۸۷	ظاہر نفوس سے عدل کے نامادہ
۲۱۵	حقیقت ملائکہ اور رب الہی	۱۸۶	۸۸	اشتمال معصیت اور تہذیب شرعی
۲۱۶	اثبات معراج اور اس کی کیفیت	۱۸۸	۸۹	غدا سے امن و یاس اور تصدیق کاہن
۲۱۷	کرامات اولیاء	۱۸۹	۹۰	معدوم کی حقیقت (دول کے حق میں)
۲۱۸	افضل البشر بعد النبی	۱۹۳	۹۱	دعا و صدقہ و اجابت دعا و
۲۱۹	مسئلہ خلافت	۱۹۶	۹۱	علامات قیامت و خلاصہ و مابعد
۲۲۰	امام کیلئے شرط ظہور و قریشیت	۱۹۹	۹۲	ملائکہ پر بشر کی فضیلت

## مقدمہ

حامداً ومصلیاً ومسلماً

الفائدۃ الاولیٰ فی تعریف علم الکلام و بیان موضوع و غایت۔  
 الکلام ہو علم یقتدیر مع علی اثبات العقائد الدینیۃ بایراد الحجج علیہا  
 ودفع الشبہ عنہا: یعنی علم کلام اس علم کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ لائل  
 سے عقائد دینیہ ثابت کرنے کی قدرت حاصل ہو اور ان عقائد پر مخالفین  
 جو اشکالات وارد کرتے ہیں۔ ان کے دفع کرنے کی قوت پیدا ہو۔  
 علم کلام کا موضوع "باری تعالیٰ کی ذات و صفات اور مسائل  
 معاد ہیں۔ ان ہی کے احوال سے اس فن میں بحث کرنا مقصود اصلی  
 ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے مباحث یا تو بطور تمہید یا تنخالفین کے رد  
 یا اتہام فائدہ کے لئے لائے گئے ہیں۔

اس فن کی غرض و غایت صحیح عقائد اسلام کی معرفت اور بصیرت  
 کے ساتھ ان پر قائم و مستقیم رہنا۔

اس کا آخری فائدہ یہ ہے کہ اپنے عقائد درست کر کے جنت الفردوس  
 میں ہمیشہ آرام پاوے اور دوزخ کے سخت عذابوں سے جو کہ بسبب  
 فساد عقیدہ کے ہونگے نجات پاوے۔

الفائدۃ الثانیۃ فی ذکر ائمۃ علم الکلام :-

اہل السنۃ والجماعت کے علم عقائد میں "اشاعرہ اور ماتریدیہ" کا اکثر ذکر آیا کرتا

ہے۔ اشاعرہ۔ امام ابوالحسن اشعری کے متبع طائفہ کا نام ہے۔ امام اشعری کا نام علی بن اسمعیل ہے۔ آپ کا سلسلہ نسب جلیل القدر صحابی حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ تک پہنچتا ہے۔ .... ۲۷ھ میں بمقام بصرہ پیدا ہوئے اور ۲۳۳ھ میں بمقام بغداد وفات پائی۔ انھوں نے ابتدا میں ابو علی عبدالوہاب جبائی معتزلی سے تعلیم پائی تھی اور اپنی عمر کے چالیس سال معتزلی عقائد کی نصرت میں گزاری یہاں تک کہ معتزلہ میں وہ امام شمار کئے جانے لگے۔ باری تعالیٰ کو منظور تھا کہ ان سے دین حق کی تائید و نصرت ہو چنانچہ ایک دن خواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ فرماتے ہیں "انصر المذاہب المدویۃ عنی فانھا الحق" مسلسل تین دن یہی خواب دیکھا۔ اس ہدایت کی بنا پر انھوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں جا کر اعلان کیا کہ میں نے معتزلہ عقائد سے توبہ کر لی ہے۔ اس کے بعد بغداد جا کر حدیث و فقہ کی تکمیل کی اور معتزلہ کے رد میں نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں۔

آپ خود نہایت شافعی تھے اور شافعیوں میں آپ کی بڑی قدر منزلت ہوئی۔ سیکڑوں ہزاروں علماء آپ کے شاگرد ہو گئے۔ ان میں سے نامور شاگرد ابو بکر باقلانی، ابوالحق اسفہانی اور ابو بکر بن خورک ہیں۔

اور "اتریدیہ" عقائد میں امام ابو منصور اتریدی کے متبع طائفہ کا نام ہے امام ماتریدی کا نام محمد بن محمد بن محمود ہے۔ آپ ماتریدی ایک قصبہ کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے مضافات میں ہے۔ آپ دو واسطہ سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے شاگرد تھے۔ ۳۲۳ھ میں وفات پائی آپ کی

تصنیفات میں سے کتاب التوحید، کتاب المقالات، مآویلات القرآن، بیان وہم المعترز، کتاب ماخذ الشرائع، اصول الفقه اور کتاب الجدل مشہور ہیں۔

یہ دونوں حضرات اہل السنۃ والجماعۃ کے علم عقائد میں امام ہیں مسئلہ تکوین وغیرہ چند تحقیقات میں ان کا باہم اختلاف ہے۔ باقی ہر مسئلہ میں متفق ہیں۔ مسائل اختلافیہ میں شواہخ امام اشعری کے تابع ہیں۔ اس لئے ان کو اشعریہ یا اشاعرہ کہتے ہیں۔ اور اخلاف امام ماتریدی کے تابع ہیں۔ اس لئے ان کو ماتریدیہ کہتے ہیں۔ اور اہل السنۃ میں حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی اور اہل حدیث سب داخل ہیں۔

القائدۃ الثالثۃ فی ترجمۃ الشارح والمصنف :-

آپ کے زیر مطالعہ کتاب ”شرح عقائد نسفی“ کے مصنف علامہ تقی تفتازانی ہیں آپ کا نام مسعود بن عمر بن عبداللہ ہے اور سعد الدین تفتازانی کے لقب سے مشہور ہیں۔ ۱۰۷۷ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۹۲ھ میں بمقام سمرقند وفات پائی۔ اور سرخس میں مدفون ہوئے۔

علامہ تفتازانی اپنے زمانہ کے کبار علماء میں سے شمار کئے جاتے تھے علم نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، اصول فقہ، کلام، منطق وغیرہ علوم کے ماہر اور تفسیر بیان تمام فنون میں آپ کی تصنیفات پائی جاتی ہیں جن میں مطول اور مختصر المعانی شرح تلخیص، تلویح حاشیہ توضیح، شرح عقائد نسفی، مقاصد شرح مقاصد، شرح شمسیہ ارشاد، تہذیب المنطق، حاشیہ کشاف

اور شرح حصہ زیادہ تر مشہور بلکہ ان میں سے اکثر صدیوں سے داخل

دریں ہیں۔

علامہ موصوف ذہب شافعی ہیں یا حنفی؟ یہ سوال ایک عقدہ لائیکل معلوم ہوتا ہے۔ علامہ سیوطی صاحب کشف الظنون، علامہ کفوی علامہ حسن علی قاری ابن عجم وغیرہم کبار علماء نے ان کو شوافع میں شمار کیا ہے اور ملا علی قاری ابن عجم وغیرہم مشاہیر علماء نے ان کو اخلاف میں گنا ہے لیکن حق یہ ہے کہ وہ شافعی ہیں البتہ بعض کتب حنفیہ کی شرحیں انھوں نے لکھی ہیں۔ جن میں اخلاف کے مسلک کی بلا تردید تشریح کی ہے جس سے دیکھنے والے کو دھوکہ ہونے لگتا ہے کہ غالباً وہ حنفی ہیں۔

عقائد نسفی کے مصنف ابو حفص عمر بن محمد بن احمد نسفی حنفی ماتریدی ہیں جو الاسکندریہ میں بمقام نصف جو مصنفات ترکستان میں ہے پیدا ہوئے اور کچھ عرصہ میں بمقام سمرقند وفات پائی۔ آپ صاحب ہدایہ کے اساتذہ میں سے ہیں۔ وفقہ و حدیث میں آپ کی متعدد تصنیفیں ہیں۔ لغت فقہیہ میں طلبۃ المطالعہ اور منظومۃ فی الخلافات اور قند فی علماء سمرقند آپ کی مشہور تصانیف میں سے ہیں۔

عبید الحق غفرلہ بن مولانا ظہور الحق جلال آبادی

## بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمام تفسیریں اللہ کیلئے ہیں جو عظمت ذات اور کمال صفات کے لحاظ سے  
 یکتا ہے اور جو اپنی صفات عالیہ میں نقص عیب کی آمیزش و اثر ہے پاک اور حجت کاملہ نازل ہو  
 آپ کے نبی پر کہ انکا نام نامی محمد ہے جن کے دعویٰ نبوت کو روشن دلائل اور واضح برہان سے  
 مستحکم کیا گیا ہے اور حجت برے آپ کے آل اصحاب پر جو راہ حق کے رہنما اور محافظ ہیں۔

س۔ لای وجہ شرح العلامة التقی زانی العقائد النسفیة لامام عماد النسفی

ج۔ ظاہر ہے کہ علم شریعت اور احکام شریعت کی بنیاد اور اسکا عقائد کے لئے کتاب  
 دنت کی اساس علم تعہد و صفات پر ہے جسے ”علم الکلام“ بھی کہا جاتا ہے یہی علم تنک  
 اور دہم کی تائیدیوں سے نجات دینے والا ہے، اس لئے یہ علم سب سے زیادہ قابل  
 اعتبار ہے اس فن میں علامہ عمر نسفی کی کتاب العقائد بہت نفیس ہے جو کہ اس علم  
 کے وضع مسائل اور دقیق فوائد پرستل ہے جس میں دین کے اصول و قواعد اس  
 طرح کھل کر بیان کئے گئے ہیں جس سے یقین خوب مضبوط و مستحکم ہو۔ باوجود ان  
 تمام خوبیوں کے کتاب حشو و زوائد سے بالکل خالی ہے اور ترتیب بہت اچھی  
 ہے۔ شائع علامہ تقی زانی فرماتے ہیں کہ اسی لئے میں نے قصد کیا کہ اس کی ایسی  
 شرح لکھوں جو سہم اور شکل مقامات کو واضح کر دے اور چھپے ہوئے فوائد اور کتب  
 کو ظاہر کر دے اس طرز پر کہ مصنف کے کلام کا مطلب صاف ہو انکے مقصود پر واضح  
 تبیین ہو مسائل بیان کرنے کے بعد انکی تحقیق ہو دلائل کی تفصیل و تدقیق ہو مقدمات بیان  
 کرنے کے بعد مقاصد کی تشریح ہو اور جب موقع فوائد کا اضافہ ہو البتہ دامن بیان کو  
 اقتدار دلائے نہ کہ رنگا جس سے طبیعت کو ملال ہو اور نہ اتنا کمیٹو نکالے کہ غبار باقی رہے۔

س۔ کہ قسم الاحکام الشرعیۃ وبای قسم منها یعلق "علم الکلام"؟  
 ج۔ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جن کا تعلق عمل کی کیفیت سے ہو جیسے وجوب صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ، حج و حرمت بدوا، کذب، اقرار وغیرہ اس قسم کے احکامات کو فرعیہ عملیہ کہا جاتا ہے۔ دوسرے وہ کہ جن کا تعلق صرف اعتقاد سے ہو۔ اعمال جراح کی ان میں کوئی حاجت نہ ہو۔ جیسے خدا کو ایک ماننا۔ اس کو علیم، بصیر سمجھنا قیامت، جنت و دوزخ کو حق جاننا اس قسم کے احکامات کو اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے پس پہلی قسم سے متعلق علم کا "علم الشرائع والاحکام" نام رکھا گیا "شرائع" اس لئے کہ ان کا ادراک شریعت پر موقوف ہے محض عقل کافی نہیں۔ اور "احکام" اس لئے کہ احکام کے اطلاق کے وقت ذہن کا تبادر براہ راست ان ہی کی طرف ہوتا ہے۔ اس علم کا مشہور اصطلاحی نام "فقہ" ہے۔ اور دوسری قسم سے متعلق علم کا نام "علم التوحید والصفات" ہے کیونکہ توحید و صفات ہی اس علم کے مشہور مباحث اور اشرف مقاصد میں سے ہیں۔ اس علم کو اصطلاح عام میں "علم کلام کہتے ہیں۔"

س۔ بینوا واجبہ تداوین علم الکلام، ثم عرفوہ تعریفاً واضحاً؟  
 ج۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور آپ کے قریب زمانہ کی برکت سے صحابہ اور تابعین کے عقائد صحیح اور ازہان پاک تھے نیز اس زمانہ تک حوادث اور اختلافات بہت کم پیش آئے تھے معمولی کوئی بات ہوتی تو متدین علماء سے دریافت کر کے طمینان حاصل



کر لیا جاتا تھا۔ اس لئے اس زمانہ میں اس علم کی تدوین اور ترتیب کی ضرورت نہ تھی۔ پھر جب اس زمانہ کے بعد مسلمانوں میں مختلف قسم کے فتنے ابھرنے لگے۔ رالیوں میں اختلافات کا ظہور بدعات اور خواہشات کی طرف عام میلان اور طرح طرح کے ان گنت واقعات پیش آنے لگے، تب علماء نے دین کی حفاظت اور زمانہ کی ضرورت کے پیش نظر احکامات شرعیہ کو جو مجملہ قرآن اور احادیث میں مذکور تھے مستنبط و بدل کر کے اور ان کے قواعد و اصول کو محمد و مؤید کے مخالفین کے جوابات دیتے ہوئے حسب ضرورت اصطلاحات اور عنوانات قائم کر کے ابواب اور فصول کے تحت تفصیل سے الگ الگ مدون کر لیا۔ اب جس علم میں احکام علمیہ دلائل تفصیلی سے معلوم ہوں اس کا نام ”فقہ“ اور جس سے ان دلائل کے احوال معلوم ہوں کہ کیسے ان سے احکام مستنبط ہو سکتے ہیں۔ اس علم کا نام ”اصول فقہ“ اور جس کے ذریعہ عقائد دینیہ ان کے تفصیلی دلائل سے معلوم ہوں۔ اس علم کا نام ”علم کلام“ رکھا۔ پس علم کلام کی تعریف یہ ہوئی۔ ”ما یفید معرفۃ العقائد الدینیۃ عن ادلتها التفصیلیۃ“

س ۱۔ بینو اوجوہ تسمیۃ علم الکلام بالکلام مفصلاً ؟  
ج۔ اس علم عقائد کو کلام مختلف وجہوں سے کہتے ہیں۔ (۱) جب یہ علم مدون ہوا تو ہر مسئلہ کے اہل میں بجائے لفظ بیان اور بحث کے لفظ کلام لایا کرتے اور یوں کہا کرتے۔ ”الکلام فی کذا“ یعنی بحث ہے فلاں مسئلہ

میں۔ (۲) کلام الہی کا مسئلہ اس فن میں زیادہ مشہور ہے اور اسی میں مخالفین سے مجادلہ اور تنازعہ زیادہ رہا ہے حتیٰ کہ بعض جابر بادشاہوں نے بہت سے اہل حق کو اس جرم پر قتل کیا کہ وہ قرآن کو حادث نہیں کہتے تھے لہذا کل کا اس جزو مشہور سے نام رکھ دیا۔ (۳) علم کلام شرعیات کی تحقیق اور مخالفین کی تردید کرنے اور ان پر الزام دینے میں گویائی کی قوت پیدا کرتا ہے جیسے فلاسفہ کے یہاں علم منطق ہے۔ جس سے مسائل فلسفی کی تحقیق اور تقریر میں قوت گویائی پیدا ہوتی ہے۔ اس مناسبت سے اس کا نام منطق رکھا گیا۔ اسی طرح اس کے مقابلہ میں حکماء نے اسلام نے علم کلام مدون کیا (۴) جن علوم ضروریہ میں تعلیم و تعلم کا ذریعہ اور سبب "کلام و حکم" ہے ان میں سب سے پہلا درجہ اسی علم کا ہے۔ کیونکہ عقائد درست کرنے کے بعد ہی فروعی احکامات کا انسان مکلف ہوتا ہے۔ پس اس شرف اہمیت سے اسی کا نام "کلام" رکھ لیا گیا۔ "اعلیٰ طریق اطلاق اسم السبب علی المسبب" دوسرے علوم کا نام اس مناسبت کے ہوتے ہوئے بھی کلام نہیں رکھاتا کہ التباس نہ ہو۔ (۵) اس علم کے مسائل میں تحقیق جب ہی ہوتی ہے کہ بحث و مباحثہ ہو۔ آپس میں تذکرہ اور گفتگو ہو بخلاف دوسرے علوم کے کہ ان میں کتابوں کا مطالعہ اور غور و فکر کرنا بھی کافی ہو جاتا ہے (۶) اس علم میں دوسرے علوم کے مقابلہ میں اختلافات اور تنازعات زیادہ ہیں اس لئے اس میں مخالفین کے سامنے اثبات مذہب اہل حق اور تردید اقوال مبطلین کے واسطے کلام کی زیادہ احتیاج ہوتی ہے۔

(۷) اس علم کی قوت دلائل پر نظر کرتے ہوئے اسی کو کلام کہا جاتا ہے گویا اس کے مقابلہ میں دوسرا کلام ہی نہیں۔ جیسے دو باتوں میں ایک کی دلیل جب قوی تر ہوتی ہے تو کہا جاتا ہے۔ یہی تو بات ہے۔ حالانکہ لغت دونوں بات ہیں۔ (۸) اس علم کی بنا دلائل عقلی پر ہے جن میں سے اکثر کی تائید دلائل سمعی سے بھی ہوتی ہے اس لئے مخالف کے دل میں اس کا اثر سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ اور کلام کلام سے مشتق ہے جس کے معنی لغت میں زخم کرنے کے ہیں۔ چونکہ یہ علم مخالف کے دل میں سبب زیادتی تاثیر کے گویا زخم کرتا ہے اس لئے اس کو کلام کہنے لگے۔

س۔ ما الفرق بین کلامی المتقدمین والمتأخرین ؟

ج۔ اور جس کلام کا ذکر گذر کہ ”ہو ما یفید معرفۃ العقائد الدینیۃ عن ادلتها التفصیلیۃ“ یہی متقدمین کا کلام ہے۔ اس میں رد فلسفہ سے تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ اسلامی فرقے جیسے خوارج، شیعہ، معتزلہ وغیرہ کے ساتھ بیشتر اختلاف رہا۔ ان میں بھی خاص کر معتزلہ کے رد کا زیادہ اہتمام تھا کیونکہ اسی گروہ نے سب سے پہلے باقاعدہ صحابہ کے معمول اور نصوص صریحہ کی باقاعدہ مخالفت کی بنیاد ڈالی ہے۔

پھر جبکہ خلفائے عباسیہ کے زمانہ میں منطق اور فلسفہ کا یونانی زبان سے عربی میں ترجمہ کیا گیا تو متاخرین نے فلسفہ کے ان مسائل کی تردید میں جو کہ مسائل شرعیہ کے مخالف تھے۔ منطق و فلسفہ کے بہتر سے مسائل کو علم کلام میں بھر دیا تاکہ ”ان الحدید بالحدید یفعل“ کے طور پر

مسائل فلسفہ کو فلسفی عنوان ہی سے رد کیا جائے۔ اس مقصد کے پیش نظر انھوں نے طبعیات اور الہیات کا بیشتر حصہ کلام میں داخل کر دیا۔ یہاں تک کہ سمعیات کا کچھ حصہ اگر نہ رہتا تو فلسفہ اور کلام کے درمیان فرق ہی باقی نہ رہتا۔ بہر حال متقدمین کے مقابلہ میں متاخرین کے علم کلام کا دائرہ مسائل فلسفہ کے لئے وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا اور متقدمین کا کلام جیسا کہ مذکور ہوا ان چیزوں سے خالی تھا۔  
 فہذا هو الفرق بین الکلامیین۔

س۔ کیف حدثت المعتزلة فی الاسلام؟ وفی ای مسئلہ ناظر الشیخ الاشعری مع استاذہ ابی علی الجبائی، ثم کیف ابکتہ  
 ج۔ معتزلہ کے ظہور کا قصہ یوں ہے کہ ایک شخص واصل بن عطاء نامی شیخ حسن بصری کی مجلس میں کہنے لگا کہ مومن کبیرہ گناہ کرنے سے نہ مومن رہتا ہے نہ کافر ہوتا ہے۔ حسن بصری نے فرمایا "قد اعتزل عنا" یعنی یہ شخص ہم جمہور اہل اسلام سے الگ ہو گیا تو اسی روز سے واصل بن عطاء اور اس کے گروہ کو معتزلہ کہنے لگے۔ اور وہ لوگ اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید کے نام سے موسوم کرنے لگے۔ "اصحاب عدل" اس لئے کہ وہ مطیع کو ثواب دینا اور عاصی کو سزا دینا باری تعالیٰ پر واجب کہتے ہیں۔ اور اسی کو وہ عدل خیال کرتے ہیں۔ اور اصحاب توحید اس لئے کہ وہ باری تعالیٰ کے لئے صفات قدیمہ ثابت نہیں کرتے۔ اور صفات قدیمہ جو کو تو حید کے منافی شرک تصور کرتے ہیں بخلاف اہل حق کے کہ ان کے نزدیک

باری تعالیٰ کی قدرت میں یہ داخل ہے کہ جس کو چاہے ثواب دے اور یہ اس کا فضل ہے اور جس کو چاہے عذاب دے اور یہ اس کا عدل ہے۔ اس پر کوئی چیز اصالتہ واجب نہیں۔ نیز صفات قدیمہ کے ثبوت سے تعدد فی الذات لازم نہیں آتا ہے جو منافی ہے توحید کے کما سیاقی مُفصلاً۔

بہر حال مدت دراز تک واصل کے پیرو اپنے عقائد کو اولئہ فلسفہ سے مدلل کر کے لوگوں کو بہکاتے رہے۔ اہل اسلام میں سے کسی نے ان کے رد کا کما بینغی اہتمام نہ کیا۔ یہاں تک کہ امام ابو الحسن اشعری اور ان کے استاد ابو علی جبائی معتزلی کی مسئلہ اصرار میں گھسگوشر مچ ہوئی۔ (معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ بندہ کے حق میں جو اصلاح ہو اللہ کو اس کا کرنا واجب ہے بخلاف اہل حق کے کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر بندہ کے حق میں جو اصلاح ہو اس کی رعایت واجب نہیں) امام اشعری نے ابو علی جبائی سے پوچھا کہ تین بھائی تھے ان میں ایک مومن صالح ہو کر اور ایک کافر ہو کر مر اسیسے نے لڑکپن میں وفات پائی ان کا کیا حال ہوا۔

ابو علی نے کہا مومن کو جنت ملی اور کافر کو دوزخ، اور صغیر کیلئے نہ عقاب ہے نہ ثواب۔ امام اشعری نے کہا کہ اگر صغیر یہ کہے کہ اے رب مجھے بڑا کر کے مومن صالح کر کے کیوں نہ موت دی کہ میں جنت میں جاتا اور آرام پاتا کیونکہ اس کے حق میں تو یہی بہتر تھا اور قبول تمھارے خدا پر وہی واجب ہے

جو زندہ کے لئے بہتر ہو۔ ابو علی نے یوں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ اس کو یہ کہے گا کہ اگر تو بڑا ہوتا، گناہ کرتا اور جہنم میں داخل ہوتا۔ تیرے لئے یہی اصل تھا کہ کچن میں موت ہو۔ امام اشعری نے پھر کہا کہ اگر کافریوں کہے کہ اے رب مجھے مومن صانع کر کے کیوں نہ مارا کہ میں جنت میں جاتا۔

یا ترکین میں مارتا کہ دوزخ سے بچتا تو اللہ کیا جواب دیگا۔ پس اس سوال پر ابو علی جوابی تمحیر و مبہوت رہ گیا۔ اگے کوئی جواب بن نہ پڑا۔ اس وقت سے امام اشعری (جو پہلے معتزلی تھے) اور ان کے تبعین نے علی الاعلان مخالفین (خاصکر معتزلہ کا رد) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جماعت حق کے طریق کا اثبات شروع کیا۔ اور اہل السنۃ والجماعۃ سے ملقب ہوئے۔

سن۔ بنیو امانزلۃ علم الکلام بین العلوم اولاً، وغایتہ ثانیاً، ودجہ طعن السلف فیہ ومنعہم عن المباحثۃ فی مسائلہ ثالثاً

ج۔ یہ علم سب دینی علوم سے افضل و اشرف ہے چند جہوں سے (۱) اس میں عقائد دینیہ مثلاً اللہ کی ذات و صفات و مائنا سہا اور نبوت و غیرہ کا ثبوت ہے جو سب علوم دینیہ اور احکام شرعیہ کے لئے سنگ بنیاد اور اصل الاصول کا مرتبہ رکھتے ہیں۔ (۲) دلائل عقلی ہونے کے باوجود اکثر بمعنی نقادی لایں

سے مؤید ہیں۔ (۳) اس علم کی غایت بہت اعلیٰ و ارفع ہے "و شرف

العلم بشرف العنایۃ" کلام پڑھنے کی غرض یہ ہے کہ اپنے عقائد درست کر کے دونوں جہاں کی سعادت حاصل کرنا اور جہنم کے عذاب دائمی سے محفوظ رہنا۔

اسلاف سے علم کلام پر طعن اور اس میں مشغولیت رکھنے والے کی جو مذمت منقول ہے۔ وہ سب کے حق میں نہیں بلکہ ایسے شخصوں کے لئے ہے جو دین کے معاملہ میں ناجائز طرف دہی کرنے والے تنگ نظر اور ضدی قسم کے ہوں اور جو کمزور عقائد کے ہوں کہ اس علم سے ان کے عقائد درست ہونے کے بجائے شکوک و شبہات سے متزلزل ہو جائیں یا ان کے حق میں جو مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کی فکر کرتے ہوں یا جو مسائل فلسفی میں بلا ضرورت بحث و خوض میں لگے رہتے ہوں در نہ سلف پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ اس علم کو برا کہیں جس پر دین و شریعت کا مدار ہے۔

س۔ لم صدرا لمصن کتابہ بقولہ قال اهل الحق التجمع ان المقصود بالذات مباحث الذات والصفات كما عرفتہ، وما الفرق بين الحق والصدق؟  
ج۔ اگرچہ ذات و صفات مقصود بالذات ہیں لیکن چونکہ وجود صانع اور ثبوت توحید و صفات و افعال باری عز اسمہ پر استدلال کی بنیاد وجود محدثات و کائنات پر ہے جس کے بعد سمعیات کا ترتیب ان پر یا سانی ہو سکتا ہے اس لئے مصنف نے شروع کتاب میں کائنات اجسام و اعراض کے وجود اور ان کے بارے میں ثبوت علم پر تنبیہ کر دینا مناسب خیال کیا۔

چنانچہ کہا "قال اهل الحق" حکم کو کہا جاتا ہے جو واقعہ کے مطابق ہو۔

لیکن حق عام ہے اس کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب سب پر ہوتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے۔ عقیدہ حق، دین حق، مذہب حق اس

کے مقابلہ میں لفظ باطل ہے جیسے دین باطل، مذہب باطل وغیرہ بظاہر  
صدق کے کہ اس کا اطلاق اقوال پر مخصوص ہے۔ چنانچہ قول صادق کہنا  
صحیح ہے اور دین صادق یا عقیدہ صادق کہنا درست نہیں۔ صدق  
کے مقابل میں لفظ کذب آتا ہے۔ پس حق و صدق میں عموم مخصوص مطلق  
کی نسبت ہوئی یعنی حق عام ہے اور صدق خاص۔ آن دونوں میں  
اس طرح بھی فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں واقع کی جانب سے مطابقت  
معتبر ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے، گو یا حکم کے صادق ہونے کا  
مطلب یہ ہوا کہ حکم واقع کے مطابق ہو اور حکم کے حق ہونے کے معنی یہ ہوئے  
کہ واقع حکم کے مطابق ہو۔ پہلی صورت میں حکم مطابق ہے اور واقع مطابق  
(بفتح الباء) اور دوسری صورت میں حکم مطابق ہے اور واقع مطابق  
(بکسر الباء) اس بیان سے معلوم ہوا کہ جانبین سے مطابقت ملحوظ ہے  
اور کبھی دونوں کا اطلاق نفس مطابقت پر بھی ہوتا ہے۔

س۔ ماقال اهل الحق وما هي حقيقة الشيء؟ وهل بين حقيقة  
الشيء وما هيته فرق ام لا؟

ج۔ اہل حق نے کہا تمام چیزوں کے حقائق نفس الامر میں ثابت ہیں  
حقائق حقیقہ کی جمع ہے۔ ”حقیقہ اشیء ما یہ اشیء ہو ہو“ یعنی جو شئی کی  
شیئت کا مدار ہو کہ اگر اس سے قطع نظر کر لیا جائے تو وہ شئی ہی باقی  
نہ ہے جیسے حیوان ناطق انسان کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ انسان کا  
تصور بالکنہ بغیر حیوان اور ناطق کے نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ذاتیات



ہیں اور ذات کا تصور بغیر ذاتیات کے ناممکن ہے بخلاف ضابطہ کا تب کے کہ یہ عرضیات ہیں ان کے بغیر ذات کا تصور ممکن ہے۔

پس اس تعبیر کے موافق حقیقت اور اہمیت دونوں مساوی ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ”ہذا هو الاشهر“ اور بعضوں نے ان میں اعتباری فرق بیان کیا ہے کہ ”ما به الشئ ہو ہو“ میں اگر تحقق (یعنی وجود خارجی فی ضمن الافراد) ملحوظ ہو تو وہ ”حقیقۃ“ ہے اور اگر شخص یعنی تعین اور تمیز عن الغیر کا اعتبار ہو تو وہ ”ہویتیۃ“ ہے اور تحقق و تشخص دونوں سے قطع نظر ہو تو وہ ”ماہیۃ“ ہے۔ فلا یقال علی هذا حقیقۃ الغنقاء بل ماہیۃ الغنقاء شئ ہمارے نزدیک موجود کا نام ہے۔ اور ہوتو تحقق وجود اور کون الفاظ مترادف ہیں جن کے معنی واضح ہیں۔

مصنف کی عبارت میں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب تحقق ثبوت کون وجود الفاظ مترادف ہوتے تو حقائق کو محکوم علیہ اور ثابتہ کو محکوم بہ قرار دینا ایسا ہی لغو ہے جیسے ہمارا یہ کہنا کہ ”الامور الثابتۃ ثابتۃ“ کیونکہ محکوم علیہ اور محکوم بہ میں مغایرت ضروری ہے۔ اور یہاں حمل الشئ علی نفسہ لازم آتا ہے۔ اس اشکال کا خلاصہ جواب یہ ہے کہ یہاں تغایر میں محکوم علیہ والمحموم بہ موجود ہے۔ اس طرح پر کہ جن چیزوں کو ہم اذہان میں حقائق اشیاء سمجھتے ہیں اور ان کو مختلف اسماء سے مثلاً انسان، گھوڑا، آسمان زمین وغیرہ سے موسوم کرتے ہیں وہ نفس الامر یعنی خارج میں بھی موجود ہیں یہ کہنا ایسا ہی درست ہے جیسا کہ واجب الوجود موجود کہنا درست ہے۔

یعنی جس ذات کو ہم ذہن میں واجب الوجود سمجھتے ہیں وہ خارج میں موجود ہے۔ پس محکوم علیہ امر ذہنی ہے اور محکوم بہ خارجی اور یہ دونوں متغایر فی المقوم ہیں لہذا مصنف کا کلام باعتبار مقصد حکم کے یوں ہوگا۔

الامور الثابتة فی اعتقادنا ثابتة فی نفس الامر ایضاً۔ اس قسم کا حمل یقیناً مفید ہے یہی وجہ ہے کہ لبا اوقات دلیل بیان کر نیکی ضرورت ہوتی ہے۔ اور لغو کلام محتاج دلیل نہیں ہوتا حمل کو صحیح کہنے میں مصرع کا کلام حقائق الحق قول "الثابت ثابت" کی طرح نہیں ہے کہ لغو ہو۔ ہاں کسی قدر محتاج الی التاویل ضرور ہے تاہم جس قسم کی تاویل شاعر کے کلام "انا ابو النجم و شعری شعری" میں کی جاتی ہے ویسی نہیں ہے اس مصرع کے شعری شعری میں صحت حمل کی تاویل یا تو یہ ہے کہ شعری الآن شعری فی ماضی یعنی بڑھا پاسے اشعار میں کوئی نقص نہیں آیا بلکہ جوانی کے اشعار کے مانند ہیں یا یہ مراد ہے کہ شعری ہوا الشعر المعروف بالبلاغة "یہ دونوں تاویلیں حقائق الاشیاء ثابتہ میں نہیں ہو سکتیں ماسبق سے یہ بالکل واضح ہو گیا کہ اشعار میں حیثیات مختلف ہوتی ہیں بعض حیثیات سے تو حمل مفید للمکم ہوگا اور بعض سے لغو۔ مثلاً انسان میں جسم مطلق کی حیثیت کا لحاظ کیا جائے تو انسان حیوان مفید للمکم ہوگا اور اگر انسان میں حیوان ناطق ہونے کا اعتبار کیا جائے تو انسان حیوان مفید للمکم نہیں ہوگا۔ کیونکہ موضوع میں حیوانیت ملحوظ ہی ہے پھر حیوان اس کے لئے ثابت کرنے سے کوئی نئی بات معلوم

ہوتی۔ لہذا لغو ہو جائیگا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر حقائق الاشیاء ثابتہ کے موضوع میں بھی نفس الامر ملحوظ ہو جیسے معمول کے ثبوت میں نفس الامر مراد ہے تو لغو ہوگا۔ البتہ اگر موضوع میں ثابت فی الاعتقاد معتبر ہو تو مفید للحکم ہوگا۔ لہذا..... حقائق اشیا کے بالکل انکار کر نیوالے یا ان کے متبعین کا رد تو مصنفؒ نے حقائق الاشیاء ثابتہ سے کر دیا۔ باقی رہے وہ لوگ جو حقائق کے تو منکر نہیں بلکہ علم بالحقائق کے منکر ہیں۔ ان کے رد کے لئے یہ جملہ بڑھایا۔ "والحلیہ بہا متحقق" یعنی حقائق اور ان کے احوال کا علم تصوری ہوا تصدیقی ثابت و متحقق ہے۔ اس تقدیر پر بہا کی ضمیر راجع ہے حقائق کی طرف۔ بعضوں نے کہا ثبوت حقائق کی طرف راجع ہے بتقدیر مضاف یا ثابتہ کے مصدر ثبوت کی طرف بقاعدۃ اعدلوا ہوا قرب للتقویٰ (ہو راجع ہے عدل کی طرف جو اعدلوا کا مصدر ہے) کیونکہ حقائق کی طرف راجع ماننے سے "الاشیاء" میں لام استغراق کا ہونے کی وجہ سے تمام اشیا کے حقائق کے علم کا دعویٰ ہوگا اور بشر کے حق میں یہ محال ہے۔ مگر یہ اشکال ہوتا ہے جب لام کو استغراق کا مانا جائے اور ہم جب لام جنس کا مانیں گے تو حقائق کی طرف راجع ہونے میں کوئی اشکال نہیں جنس اشیا کا ثبوت اور ثبوت کا علم مخالفین کے رد کے لئے کافی ہے کیونکہ وہ سلب کلی کے مدعی ہیں یعنی لا ثبوت لشیء من الحقائق ولا علم الخ پس ان کے مقابلہ میں رد کے لئے ایجاب جزئی کافی ہے۔



”لقولہم حقیقۃ الشئ ما هو عند المعتقد“ (۳) ثبوت شئی  
 فی نفس الامر اور عدم ثبوت کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگاتے  
 بلکہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ کوئی چیز موجود ہے یا نہیں اور اس  
 عدم علم میں شک ہے۔ اس شک کے وجود میں بھی شک ہے۔ شک  
 الشک میں بھی شک ہے ولہٰذا جزاً اسی وجہ سے ان کو لا ادریہ کہا جاتا ہے  
 ثبوت اشیا کے متعلق اہل حق ان کے مقابلہ میں دو دلیلیں  
 پیش کرتے ہیں ایک تحقیقی وہ یہ کہ ہم یقیناً بعض چیزوں کے  
 ثبوت کا جزم کامل حاصل ہے مشاہدہ کے ذریعہ اور بعض کا دلائل  
 یقینہ کے ذریعہ اس کا انکار کرنا محض مکابہ ہے۔ دوسری  
 دلیل الزامی وہ یہ کہ تم جو حقائق اشیا کی نفی کرتے ہو۔ نفی متحقق  
 ہے یا نہیں۔ اگر نفی متحقق نہ ہو تو ثبوت کا تحقق ہوگا ورنہ ارتفاع  
 نقیضین لازم آئے گا۔ اور اگر نفی کا تحقق ہو تو نفی بھی حقائق میں سے  
 ایک حقیقت ہے۔ اس لئے وہ بھی حکم کی ایک قسم ہے۔ بہر نوع ثبوت  
 حقائق سے چارہ نہیں۔ پس علی الاطلاق نفی حقائق صحیح نہ ہوگی واضح  
 رہے کہ یہ دلیل الزامی عنادیہ کے اوپر بطریق تام حجت ہوتی ہے جو  
 حقائق کی نفی پر جازم ہیں؛ بخلاف عندیہ اور لا ادریہ کے کہ ان پر  
 بطریق تام حجت نہیں ہے کیونکہ عندیہ کہیں گے یہ دلیل ہمارے  
 اعتقاد میں باطل ہے۔ اور لا ادریہ تو کسی حال میں نفی و ثبوت کا اقرار  
 ہی نہیں کرتے۔ وہ کہیں گے کہ دلیل سے علم بالثبوت ثابت نہیں ہوتا

بایں ہمہ الزام سے مقصود چونکہ طالب حق کو فساد سے محفوظ رکھنا ہے۔ اس لئے تینوں فرقوں ہی پر یہ حجت تام ہوگی۔

سوفسطائی اپنے مدعی کے اثبات میں کہتے ہیں کہ علم کی دو ہی قسمیں ہیں۔ ضروری اور نظری۔ ضروری کے اقسام میں حیات اور بدہیات ہیں اور ان میں سے کسی پر اعتماد نہیں ہو سکتا ہے تو نظری پر جو ضروری کی فرع ہے کیسے اعتماد ہوگا۔ حیات میں کثرت سے غلطیاں ہوتی ہیں جیسے بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے یا صفر اوی مزاج والے کو بیٹھی چیز کڑوی معلوم ہوتی ہے اور بدہیات میں بھی اسی طرح کثرت سے اختلافات پائے جاتے ہیں تو اگر ان سے صحیح علم حاصل ہو سکتا تو تفاوت اور اختلاف واقع ہونے کی کیا وجہ ہے؟ لہذا علم ضروری کا فساد تسلیم ہوگا علم نظری کے فساد کو۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں عقلاء کے درمیان کثرت سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔

اہل حق کی جانب سے ان کا جواب دیا جاتا ہے کہ جس کا غلطی کرنا بعض اشیاء کی معرفت میں چند عارضی اور جزئی اسباب کی بنا پر ہوتا ہے اور اس قسم کی غلطی اس جزم و یقین کے منافی و مخالف نہیں ہے جو اسباب غلط کے انتقار سے حاصل ہوتا ہے اور بدہیات میں اختلاف ہونے کی وجہ بدیہی سے تعلق و ممارست کا نہ ہونا یا طرفین حکم کا اچھی طرح متصور نہ ہونا ہے پس ایسا اختلاف بدیہی کی بدہیت کے منافی نہیں۔ رہا نظریات میں اختلافات کا بکثرت ہونا سو یہ فساد نظر کی

وجہ سے ہے کہ نظر کے قواعد و قوانین کی پوری رعایت نہیں کی گئی۔ اور یہ بعض نظریات کی حقیقت اور صحت کے منافی نہیں۔ یہ جواب تو اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے مگر سوفسطائیوں سے منوانے کے لئے کافی نہیں کیونکہ یہ تو کسی ایسے معلوم کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اس سے کسی مجہول کا ثبوت ہو خصوصاً لا ادریہ کی جماعت کہ جتنے بھی دلائل انکے سامنے بیان کرو۔ ان کا آخری نعرہ لا ادریہ ہی رہے گا۔ اب سولے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ ان کو آگ میں ڈال دو۔ پھر یا تو آگ کی حقیقت کو اچھی طرح تسلیم کر لیں یا اہل کر رکھ ہو جائیں جس کم جہاں پاک

س۔ ماہو العلم فاسباب؟

ج۔ علم کی مشہور دو تعریفیں ہیں پہلی تعریف جو ابو منصور ماتریدی سے مروی ہے یہ ہے "صفة يتجلى بها المذکور لمن قامت ہی ب" یعنی علم اس صفت کو کہتے ہیں کہ جس شخص کے ساتھ وہ قائم ہو اس کے سامنے ایسی شئی جو ذکر کئے جانے کے قابل ہو۔ چاہے وہ شئی موجود ہو یا معدوم۔ مناشف اور واضح ہو جائے پس اس تعریف کی بنا پر علم میں ادراک حواس اور ادراک عقل، تصورات، تصدیقات، یقینات غیر یقینات سب شامل ہو جائینگے کیونکہ ان میں تجلی اور انکشاف پایا جاتا ہے۔ علم کی دوسری تعریف یہ ہے "صفة یوجب تمیز الاحتمال بالتنقیض" یعنی علم اس صفت کا نام ہے کہ جو موصوف میں ایسا اتصاف پیدا کرتی ہے کہ جس کے خلاف کا احتمال بھی نہیں رہتا ہے اس تعریف کی

بنابر علم صرف غیر یقینی تصدیقات کو شامل نہ ہوگا۔ باقی تمام اور انکا اس میں داخل رہیں گے۔

ان دونوں تعریف میں فرق ہونے کی وجہ سے توافق کی یہ صورت کی گئی ہے کہ تعریف اول میں تجلی سے انکشاف تام مراد لیا جائے تاکہ ظن اور اس کے امثال تقلید، شک، وہم وغیرہ نکل جائیں جو علم یعنی یقین کے مقابل ہیں۔ پھر دونوں تعریفوں کا آل ایک ہی ہوگا علم کے اسباب مخلوق یعنی انس و جن اور فرشتوں کے لئے تین ہیں۔ حواس سلیم، خبر صادق، اور عقل۔ بخلاف علم خالق کے کہ اس کا علم بواسطہ اسباب نہیں بلکہ لذاتہ حاصل ہے۔ تین پر اسباب علم کا انحصار عقلی نہیں بلکہ استقرار اور متبوع سے تین ہی معلوم ہوتے ہیں۔ جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ سبب علم اور اک کرنے والے سے امر خارج ہوگا یا نہیں اگر امر خارج ہو تو وہ خبر صادق ہے کہ وہ صوت کو من الخلدج ہے اور اگر امر خارج نہ ہو تو مغایر لمدرك ہوگا یا نہیں اگر سبب مدرک کا مغایر اور آہ ہو تو وہ حواس ہے اور اگر مغایر مدرک نہ ہو بلکہ وہی مدرک ہو تو وہ عقل ہے۔

تین میں اسباب علم کے انحصار پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ سبب سے کیا مراد ہے۔ سبب مؤثر فی العلوم، یا سبب ظاہری یا سبب مفضی الی العلم فی الجملة، اگر مؤثر مراد ہو تو سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کوئی چیز مؤثر نہیں کیونکہ حواس، خبر اور عقل میں ذاتی کوئی تاثیر نہیں بلکہ



حقیقت میں علم اللہ تعالیٰ ہی کا عطا کردہ ہے اور اگر سبب ظاہری مراد ہو یعنی جن کو عرف میں علم کا سبب شمار کیا جائے۔ چاہے حقیقۃً سبب نہ ہو جیسے آگ کی طرف احراق کی نسبت کی جاتی ہے حالانکہ فی الحقیقت احراق فعل باری تعالیٰ ہے تو ایسا سبب صرف عقل ہے اور حواس ادراک کے آلات ہیں۔ اور اخبار حصول علم میں بمنزلہ طریق کے ہیں خود یہ مدرک نہیں ہیں اور اگر سبب مفقئی الی العلم فی الجملہ مراد ہو یعنی جن کو حصول علم میں تھوڑا بہت دخل ہو کہ اللہ تعالیٰ حسب عادت ہمارے اندر اس کے ساتھ ہی ساتھ علم پیدا کر دے تو ایسے اسباب تین میں منحصر نہیں بلکہ ان کے علاوہ ”وجدان“ یعنی جس قوت سے مدرک کے بدن میں طاری شدہ احوال رنج و غم، خوشی و مسرت، بھوک، پیاس وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے ”حدس“ یعنی وہ قوت جس سے مقدمات میں فکر کے بغیر مطلوب تک ذہن کی رسائی ہو جائے ”تجربہ“ اور ”نظر عقل“ یعنی ترتیب مقدمات یہ سب بھی اس معنی کے مطابق اسباب میں داخل ہیں لہذا تین کے اندر انحصار کسی حال میں صحیح نہیں ہو سکتا۔

جواب یہ ہے کہ ہم سبب مفقئی فی الجملہ مراد لیتے ہیں اور مصنف کا مقصد مشائخ کی عادت کے موافق فلسفیانہ موٹکافیوں سے قطع نظر، محض مستقل الوجود اسباب کو گننا ہے۔ چنانچہ انھوں نے جب استعمال حواس ظاہرہ کے بعد بعض ادراکات کو ضل ہوتے

دیکھا تو حواس کو ایک مستقل سبب قرار دیدیا۔ اور چونکہ دینی معلومات اکثر خبرِ صادقہ ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کو بھی دوسرا سبب شمار کیا۔ اور حواس باطنہ حس مشترک، خیال، وہم، متصرفہ اور حافظہ، متکلمین کے نزدیک ثابت ہی نہیں باقی رہے۔ حدیثات، تجربات، بدیہیات، نظریات اور وجدانیات ان کی تفصیل سے بھی کوئی خاص فائدہ نہیں کیونکہ ان کا مستقل وجود ہی نہیں یہ سب آثارِ عقل میں سے ہیں اور سب کا مرجع عقل ہی ہے۔ لہذا عقل کو سبب ثالث قرار دیا۔ پس یہی عقل مفضی الی العلم ہوتی ہے بحجرات التفات۔ بدیہیات میں یا بطریقِ حدس و تجربہ یا ترتیبِ مبادی کے نظریات میں۔ چنانچہ بھوک پیاس کا علم یا الکحل اعظم من الجزر اور نور القمر مستفاد من الشمس اور السقمونیا مسهل اور العالم حادث۔ سبب میں سبب علم وہی عقل ہے۔ اگرچہ بعض میں حس کا واسطہ بھی ہے۔

سلسلہ۔ الحواس کمہی عند المتکلمین بنیوامع تعریفاً تھا وہل يجوز الخلف عما وضعت الحواس لہ ؟

ج۔ متکلمین کے نزدیک حواس پانچ ہیں۔ سمع، بصر، شہم، ذوق اور لمس۔ اور فلاسفہ جن حواس خمسہ باطنہ کے قائل ہیں۔ اسلامی اصول کے پیش نظر ان کے ثبوت کے دلائل ناکافی ہیں ”سمع“ اس قوت کو کہتے ہیں جو کان کے تہ سوران میں پکھے ہوئے چٹھے میں محفوظ رہتی ہے مثال الوصلی۔ لہ مثال البیدی لہ مثال الحموی لہ مثال الجولی لہ مثال النظری۔

ہے اس تہ میں ہوا جا کر رک جاتی ہے پھر ہوا متکلیف ہو کر اس میں پہنچتی ہے تو ٹکراؤ سے اس میں تموج پیدا ہوتا ہے تب وہ قوت جو صماخ اذن میں محفوظ ہے اس آواز کا ادراک کر لیتی ہے "بصو" اس قوت کو کہتے ہیں جو مقدم دماغ سے اُگے ہوئے دو ٹھوکلے پنکھوں میں رکھی ہوتی ہے کہ وہ دونوں پٹھے تدریجاً ملتقی الحاجبین کے اوپر آ کر ملتے ہیں۔ پھر جدا ہو کر دونوں آنکھوں تک پہنچتے ہیں۔ (علیٰ ہذہ الکلیفۃ دماغ متقی) اس قوت سے روشنی ماری کی رنگ شکل، مقدار، پیمائش، حسن و جمال وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے "شم" اس قوت کا نام ہے جو مقدم دماغ میں ابھرے ہوئے دو ٹکڑے گوشت میں ہوتی ہے۔ جب بُو والی چیز کی بو سے ہوا متکلیف ہو کر ناک کے سولخ سے وہاں پہنچتی ہے تب اس کے رائجہ کا ادراک ہوتا ہے۔

"ذوق" اس قوت کا نام ہے جو زبان پر پھیلے ہوئے پٹھے میں ہوتی ہے جب لعاب فم مطعوم سے ملکر پٹھے میں لگتا ہے تب اس قوت سے مزہ کا ادراک ہوتا ہے۔

"لمس" وہ قوت ہے جو تمام بدن پر پھیلی ہوئی ہے اس اشار کی حواصت، برودت، زطوبت، بیہوشی وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے جب کسی چیز کا بدن سے تماس اور اتصال ہو۔

ان حواس میں سے جو جس کے ادراک کیلئے موضوع ہے اس

سے اسی کا ادراک ہو سکتا ہے۔ ایک سے دوسرے کے مدرکات کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ زبان میں چونکہ لمس و ذوق کی دونوں قوتیں مجتمع ہیں۔ اس لئے ایک ہی ساتھ کسی چیز کی شیرینی اور گرمی دونوں محسوس ہو سکتی ہیں لہذا یہ اشکال وازد نہیں ہوگا کہ ذائقہ سے گرمی کیسے محسوس ہوئی حالانکہ یہ لامسہ کے خاصہ میں سے ہے۔

ہاں ایک دوسرے کے مدرکات کا ادراک کرنا نفس الامر میں ممکن بھی ہے یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف رہا ہے تاہم حق یہی ہے کہ یہ ممکن ہے کیونکہ حواس کے مخصوص ادراکات ان کے ذاتی تاثیر سے نہیں ہے بلکہ عادة الشیء ہی جاری ہے کہ حواس کے استعمال کے بعد نفس میں اشیاء کا ادراک اللہ تعالیٰ پیدا کر دیتے ہیں پس باری تعالیٰ اس پر کیوں قادر نہ ہوگا کہ قوت باصرہ کے استعمال پر اصوات کا ادراک پیدا کر دے یا قوت سامعہ کے استعمال کے بعد مبصرات کا ادراک کر دے؟ ان اللہ علی کل شیء قدير۔

س ۱۱۔ کہ نوعا للخبیر الصادق وما هو موجب انواعہ؟

ج۔ واضح رہے کہ صدق و کذب کبھی صفت ہوتی ہے خبر کی اور کبھی مخبر کی کیونکہ صدق و کذب میں حکم خبری کی مطابقت و عدم مطابقت للواقع ملحوظ ہوگا یا اخبار عن ہذا الکلم کی مطابقت و عدم مطابقت اول صورت میں صدق و کذب خبر کی صفت ہوگی اور دوسری صورت

میں خبر کی صفت ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ استعمال میں کبھی اول معنی کے مد نظر صادق کو خبر کی صفت قرار دیتے ہوئے ”الخبر الصادق“ کہتے ہیں اور کبھی ثانی کے پیش نظر ”خبر الصادق“ اضافت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں یعنی ”خبر الخبر الصادق“ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں، خبر متواتر اور خبر رسول، خبر متواتر اس خبر کو کہتے ہیں جو اتنے آدمیوں سے منقول ہو کہ ان سب کا کذب پر متفق ہو جانا عاۓہ محال سمجھا جاتا ہو۔ اور خبر کے ثابت ہونے پر خود بخود علم یقینی حاصل ہو جائے۔ پس اس خبر متواتر کا موجب علم ضروری ہے (ای الذی لا یتحتاج الی الاستدلال) جیسے گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم، یا دور دراز مشہور شہروں کا علم، ہم کو بجز خبر کے اور کسی ذریعہ سے حاصل نہیں ہوا۔ اس کا موجب علم ضروری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر نظری یعنی استدلالی ہوتا تو جن کو استدلال کی اہلیت نہیں ہے ان کو یہ علم نہ حاصل ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ بچے جن کو استدلال کی صلاحیت نہیں ہے ان کو بھی مکہ، مدینہ کے وجود کا اور حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے خلیفہ ہونے کا علم حاصل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ متواتر جب علم ضروری کو مفید ہے تو عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کے بارے میں نصاریٰ کی خبر اور موسیٰ علیہ السلام کا دین ہمیشہ باقی رہنے کے بارے میں یہودی خبر بھی تو خبر متواتر ہے پھر تم اس کی تکذیب کیوں کرتے ہو؟ تو اس کا جواب یہ ہے

کہ خبر متواتر کے لئے یہ شرط ہے کہ ہر دور میں اتنے افراد خبر دینے والے ہوں کہ ان کا توافق علی الکذب علاوہ محال ہو۔ نیز دور اول کے خبر دینے والے واقعہ کا معائنہ کرنے والے ہوں حالانکہ عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر دینے والے دور اول میں کل چار فرد کا ہونا بتایا جاتا ہے۔ جن کا کذب پر متفق ہو جانا مستبعد نہیں علاوہ انہیں وہ معائنہ کرنے والے بھی نہیں بلکہ یہود سے سن کر آپس میں انھوں نے شہرت دیدی۔ علیٰ ہذا القیاس یہودی کی یہ خبر کہ موسیٰ علیہ السلام نے دین موسوی کو ابدری (ہمیشہ بہنے والا دین) بتایا خبر متواتر نہیں کیونکہ نجات نصر بادشاہ نے جب یہودیوں کا قتل عام کیا تو ان میں اتنے افراد نہیں بچے تھے جن کی خبر کو متواتر قرار دیا جاسکے۔ نیز یہ بھی منقول ہے کہ ابن راوندی زندقہ نے یہودیوں میں یہ بات اپنی طرف سے گھڑ کر مشہور کر دی تاکہ وہ مسلمانوں کے مقابلہ میں احتجاج کریں۔

اگر کسی کو یہ اشکال ہو کہ خبر متواتر علم یقینی کو کیسے مفید ہوگا کیونکہ ہر ایک فرد کی خبر سے ظن حاصل ہوتا ہے اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانے سے یقین کیسے حاصل ہوگا نیز ہر ایک کی خبر میں کذب کا احتمال ہے تو محتمل الکذب اخبار کا مجموعہ بھی محتمل الکذب ہی ہوگا کیونکہ انفرادی خاصیتیں اجتماع سے نہیں بدلا کرتی ہیں۔ چنانچہ دس کالے حبشیوں کو اکٹھا کر دینے سے وہ ہرگز گورے نہیں ہو سکتے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات اجتماع میں وہ قوت پیدا

ہو جاتی ہے جو انفرادی حالت میں نہیں ہوتی جیسے ایک منفرد بال  
 کمزور ہوتا ہے اور شخص توڑ سکتا ہے مگر جب چند بالوں کو اکٹھا کر لیا  
 جائے تو ان میں اتنی قوت پیدا ہو جاتی ہے کہ ٹھنچنے سے نہیں ٹوٹیں گے  
 اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ ضروریات میں تفاوت و اختلاف نہیں  
 ہوتا ہے حالانکہ دو کا نصف ایک ہونے کا علم زیادہ قوی ہے۔  
 اسکندر بادشاہ کے وجود کے علم سے پس خبر متواتر علم ضروری کو  
 کیسے مفید ہوگا؟ نیز خبر متواتر مفید للعلم ہونے کے ہنود میں سے  
 برہمن اور سومنی (سومنا مندر کے بت کے پجاری) منکر ہیں۔  
 پس اگر خبر متواتر علم ضروری کو مفید ہوتا تو اس میں اختلاف کیوں  
 پایا جاتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضروری کے افراد میں بھی تفاوت  
 واقع ہوتا ہے جس کا نشاۃ التفاف و تعلق کی کمی و زیادتی ہے چنانچہ  
 الواحد نصف الاثنين کی طرف ہمارا ذہن جتنا ملتفت ہوتا ہے وجود  
 اسکندر پر اتنا تھوڑا ہی ملتفت ہوتا ہے لیکن نفس حصول علم ضروری  
 میں کوئی تفاوت نہیں۔

نیز وہ اختلاف جس کی بنا عناد پر ہو وہ مفید للعلم ضروری  
 ہونے میں مضر نہیں۔ جیسے سو فسطائیہ سب ضروریات ہی کے منکر  
 ہو گئے تو ان کے انکار سے کیا ضروریات بالکل ملتی ہو جائیں گے۔  
 دوسری قسم خبر صادق کی خبر رسول ہے جن کی رسالت معجزہ ہے

ثابت ہوتی ہے۔ معجزہ کہا جاتا ہے۔ جو رسول ہونے کا دعویٰ کرے اس سے خلاف عادت کسی امر کے ظہور کو تاکہ لوگوں کے سامنے اس کے دعویٰ رسالت کی تصدیق ہو جائے۔ جس انسان کو اللہ تعالیٰ تبلیغ احکام کے لئے مخلوق کی طرف بھیجے اس کو رسول کہتے ہیں کبھی رسول کیلئے صاحب کتاب ہونے کی شرط کیجاتی ہے، بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے۔

خبر رسول مفید ہے علم استدلالی کو جو بعد النظر فی الدلیل حاصل ہوتا ہے۔ دلیل اصولیین کے نزدیک وہ ہے کہ جس پر نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کا علم حاصل ہو جائے۔ اور مناطقہ کے نزدیک اس قبل کا نام ہے جو قضایا سے ایسا مرکب ہو کہ اس کو قول آخر مستلزم ہو۔ اول تعریف کی بنا پر جو دصانع پر دلیل محض عالم ہے۔ اور دوسری تعریف کی رو سے العالم حادث وکل حادث فله صانع کا مجموعہ دلیل ہے۔

خبر رسول کا مفید للعلم ہونا تو ظاہر ہے کہ جس کو دعویٰ رسالت کی تصدیق میں اللہ تعالیٰ معجزہ دیکر بھیجے گا۔ لامحالہ جو احکام وہ بیان کرے گا ان میں وہ صادق ہو گا اور جس کا صدق متیقن ہے اس کی خبر پر حصول علم بھی متیقن ہے۔ لیکن استدلالی اس لئے ہے کہ جب تک اس پر نظر نہیں ہوگی کہ ایسے شخص کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اور جو خبر ایسی ذات کی ہو۔ وہ صادق ہے۔ اس وقت تک مفید للعلم نہیں ہوگی۔ تو اگر مفید علم استدلالی کو مفید ہے لیکن متیقن و ثبات



میں مشابہ ہے علم ضروری کے جو ثابت ہو محسوسات، بیہیات اور متواترات  
سے کہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں ہوگا اور نہ تشکیک مشکک سے  
زائل ہوگا۔ ای الذی یعبر عنه بالاعتقاد المطابق الجازم الثابت  
احتراراً عن الجہل والنظن والتقلید۔

س ۱۲۔ کون خبر الرسول مفید للعلم القطعی منحصر فی المتواتر  
منہ فیرجع هذا القسم ایضاً الى المتواتر فما الفائدة فی تقسیم  
الخبر الصادق الى هذین القسمین ؟

ج۔ خبر رسول سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کا مخبر رسول ہونا  
جزاً معلوم ہو جائے چاہے ان سے بالمشافہ خبر سنی جائے یا  
تواتراً، ہم تک پہنچے یا اور کسی معتبر ذریعہ سے ہم کو معلوم ہو جائے  
پس خبر رسول مفید للعلم الیقینی کو متواتر ہی میں منحصر خیال کرنا غلط ہے  
البتہ یہ بھی ایک طریق ہے علم بجز الرسول کا۔ اور خبر واحد کا مفید  
للعلم نہ ہونا اس لئے ہے کہ خبر رسول ہونے ہی میں شبہ ہے کیونکہ آماد  
میں سہو غفلت اور کذب کا احتمال ہے نہ اس لئے کہ خبر رسول ہونا  
تو یقیناً معلوم ہو چکا محض متواتر نہ ہونے کی وجہ سے مفید للعلم نہیں  
ورنہ جو مشافہ رسول سے سنتے ہیں ان کے حق میں بھی مفید للعلم  
نہ ہونا چاہیے کیونکہ تواتر نہیں پایا گیا حالانکہ بالمشافہ رسول سے سنتے  
والے کے حق میں خبر واحد مفید للعلم ہوتی ہے۔ اب کسی کو اگر یہ شبہ ہو کہ  
خبر رسول جب متواتر ہو یا رسول سے مشافہ سنی ہوئی ہو تو علم ضروری

کو مفید ہونا چاہئے کیونکہ متواترات اور محسوسات کا علم ضروری ہوا کرتا ہے حالانکہ خبر رسول کو مفید للعلم الاستدلالی ہونا بتایا گیا۔

تو جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک تو خبر رسول ہونے کا علم کہ یہ الفاظ یا یہ کلام خبر رسول ہے اور دوسری چیز ہے خبر رسول سے جو حکم یا مضمون مستفاد ہو اس کا علم۔ پس تواتر یا سماع سے صرف خبر رسول ہونا ثابت ہوا۔ اس کا علم ضروری حاصل ہوگا لیکن اس خبر کے مدلول و مضمون کا علم تواتر یا سماع سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ اس پر غور کرنے کے بعد کہ خبر رسول کس شان کی ہوتی ہے وقوع مضمون پر یقین ہوگا تو استدلالی علم یا وقوع مضمون خبر الرسول ہے اور ضروری الثبوت کون الخبر خبر الرسول۔ جیسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہے "البینۃ علی المدنی والیمین علی من انکر" تواتر سے معلوم ہوا کہ یہ خبر رسول ہے پس یہ علم تو ہوگا ضروری۔ پھر اس سے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ شرعاً واجب ہے بینہ پیش کرنا مدعی پر اور یمین منکر پر۔ لہذا اس وجوب کا علم استدلالی ہوگا جو حاصل ہوگا ان مقدمات کے استحضار کے بعد کہ یہ خبر رسول ہے جو ہم کو تواتر معلوم ہوا اور جو خبر رسول ہوا کرتا ہے اس کا مضمون حق ہوتا ہے۔ لہذا اس کا مضمون بھی حق ہوگا۔

مصنف نے خبر صادق جو مفید للعلم ہے اس کی دو قسمیں کی ہیں۔ متواتر اور خبر رسول۔ حالانکہ اللہ کی خبر فرشتہ کی خبر اہل اجماع کی خبر اور خبر واحد جو محقق بالقرآن ہو مثلاً زید سفر سے عنقریب

واپس آنے کو لوگ جانتے ہیں اتنے میں ایک آدمی آکر آنے کی خبر دیتا ہے ادھر زید کے خاندان والے اس کے گھر کی طرف ملاقات کے لئے دوڑ رہے ہیں تو ایسی خبر واحد اور وہ سب خبریں بھی مفید للعلم ہونے میں کیا شک ہے۔ پس مظهر کا انحصار علی القسین صحیح نہیں معلوم ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خبر سے وہ مراد ہے جو سبب للعلم ہو عام مخلوق کے لئے ممکن خبر ہونے کی حیثیت سے قرآن وغیرہ سے قطع نظر کر کے، تو خبر اللہ یا خبر الملک عام مخلوق کے لئے مفید للعلم اس وقت ہے جب بواسطہ رسول پہنچے کیونکہ عوام الناس سے خدایا فرشتہ ہم کلام نہیں ہوتے لہذا یہ خبر رسول کے حکم میں داخل ہیں اور خبر اجماع متواتر میں داخل ہے کیونکہ اہل اجماع اتنے افراد ہوتے ہیں جن کا توافقی علی الکذب عاۃ محال ہو بعضوں نے خبر اہل اجماع کے بارے میں یہ جواب دیا ہے کہ یہ خبر فی نفسہ مفید للعلم نہیں بلکہ جو لائل اجماع کی حجت پر دلالت ہیں ان پر نظر کرتے ہوئے مفید للعلم ہے لہذا یہ مقسم ہی سے خارج ہے کیونکہ مقسم وہ خبر ہے جو مفید للعلم ہو ممکن خبر ہونے کی حیثیت سے قطع نظر عن الاستدلال۔ لیکن اس جواب کے مطابق خبر رسول بھی خارج از مقسم ہو جانا چاہئے کیونکہ یہ بھی مفید للعلم ہے بعد النظر والاستدلال اور یہ باطل ہے اجماعاً تو یہ جواب ہی صحیح نہیں۔ فتامل۔

س۔ العقل ما هو؟ وهل فی کونہ سبباً للعلم خلاف؟ بینوا وجہ

المخلاف مع دفعہ -

ج - عقل روح کی اس قوت کا نام ہے جس سے حصول علوم و ادراکات کے قابل و مستعد ہوا و یہی مال ہے اس تعریف کا کہ عقل اس جبلی صفت کا نام ہے جس کے ہوتے ہوئے سلامت آلات یعنی حواس ظاہرہ و باطنہ کے سلامت کے وقت ضروریات کا علم لازم ہو اور بعضوں نے یہ تعریف کی کہ عقل اس جوہر کو کہتے ہیں جو غائبات کا ادراک کرے بواسطہ ترتب مقدمات اور محسوسات کا مشاہدہ سے اور اس تعریف کی بنا پر روح اور عقل ایک ہی چیز ہوگی جس کو یہ لوگ نفس نامی سے تعبیر کرتے ہیں۔

عقل اہل حق کے نزدیک سبب علم ہے بخلاف سمنیہ اور ملاحہ کے کہ وہ عقلیات سے نظریات میں عقل کو سبب علم نہیں کہتے اور بعض فلاسفہ کے نزدیک الہیات میں عقل سبب علم نہیں کیونکہ اگر عقل مفید للعلم ہوتی تو اختلاف اور رایوں میں تضاد نہ ہوتا۔

مگر اختلاف کو بنا قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ اس کا منشاء فساد نظر ہے پس نظر صحیح من العقل کے مفید علم ہونے میں یہ اختلاف جو ناشی عن فساد النظر ہے قاصر نہیں۔ علاوہ ازیں ان کا یہ کہنا کہ "کثرت اختلاف دال ہے نظر عقل کے مفید للعلم نہ ہونے پر" درحقیقت استدلال کرنا ہے نظر عقل سے توجسکی مخالفت کی تھی وہی بات بالآخر ان کے قول سے ثابت ہو گئی۔ اگر اس کے جواب میں وہ

یہ کہیں کہ جمہور کا قول ”نظر عقل مفید للعلم“ ہے۔ یہ فاسد ہے اور ہمارا استدلال بھی فاسد ہی ہے۔ اور قول فاسد کے رد کے لئے مقدمہ فاسدہ بھی کافی ہے تو ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ کثرت اختلاف کو تم نے جو دلیل بنائی نظر عقل کے مفید للعلم نہ ہونے پر اس سے کوئی علم حاصل ہوتا ہے یا نہیں اگر علم حاصل ہو تو فاسد نہ رہا کما قلم اور اگر کسی قسم علم کو مفید نہ ہو تو اس سے ہمارے دعویٰ کا رد ہی نہ ہوا کیونکہ رد جب ہو گا کہ ہم نے جس کا انکار کیا یعنی مفید للعلم نہ ہونیکا اس کو تم ثابت کر دو لیکن تمھاری دلیل سے کوئی علم حاصل نہ ہوا تو اس کا اثبات کیسے ہو گا؟

جمہور کے قول پر اگر یہ شبہ کیا جائے کہ نظر عقل مفید للعلم ہونا ضروری ہے یا نظری اگر ضروری ہو تو اختلاف کیوں واقع ہوا اور نظری ہے تو لازم آئے گا اثبات النظر بالنظر جو بعینہ دور ہے وہو محال اس کا جواب پہلی شق اختیار کرتے ہوئے یہ ہے کہ اختلاف ہونے ہی سے یہ لازم نہیں آتا کہ مختلف فیہ قضیہ بدیہی ہونے سے خارج ہو جائے کیونکہ باوقات بدیہی میں بعض طبقہ عناداً خلاف کرتے ہیں۔ نیز بدیہیات بھی بعضوں کے حق میں نقصان اور اک کے بدبختی تو جاتے ہیں کیونکہ لوگوں کی عقل میں تو فطرتاً تفاوت ہوا ہی کرتا ہے جس پر عقل نقل ہمزبان ہے پس جوشی اوساط الناس کے اعتبار سے بدیہی ہو ممکن ہے ادنیٰ طبقہ کی نظریں نظری ہو جائے۔

اور دوسری شق کو لیتے ہوئے جواب یہ ہے کہ دور تو اس وقت لازم آئے گا کہ "کل نظر صحیح مفید للعلم" کو نظری مان کر ایسی دلیل سے اس کو ثابت کریں جو نظری ہو۔ حالانکہ نظری کبھی ضروری المقدمات دلیل سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس میں نظر بمعنی کسب عقل پایا جاتا ہے مگر نظری بمعنی محتاج الی الاستدلال نہیں ہوتا۔ جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث اس سے حدوث عالم کا علم ضروری حاصل ہو گا۔ اب اس نظر خاص کے مفید للعلم ہونے میں کسی کو شبہ نہیں لیکن افادہ علم قضیہ مشخصہ مذکورہ کی خصوصیت سے نہیں ورنہ اس قسم کے دوسرے قضایا ضروری المقدمات مفید للعلم نہ ہوتے پس معلوم ہوا کہ قضیہ مذکورہ مفید للعلم اس لئے ہے کہ اس کی ترتیب صحیح ہے شرائط کے موافق ہے لہذا جو نظر صحیح مقرون بالشرائط ہوگی، مفید للعلم ہوگی۔ چاہے اس کے مقدمات ضروری ہوں یا نظری اور یہی ہمارا مدعا ہے۔ **هذا هو المرام**  
**والله اعلم بحقیقة الحال۔**

س۔ کم قسما للعلم الثابت من العقل؟ وما یرد علی کلام صاحب البداية ثم کیف دفعه الشارح؟

ج۔ العلم الثابت من العقل قسمان! کیونکہ عقل سے علم مستفاد ہوتا ہے یا تو اول توجہ عقل سے بغیر احتیاج فکر و نظر کے حاصل ہوگا اس کو ضروری کہتے ہیں۔ جیسے کل بڑا ہے جز سے۔ دو نصف ہے چار کا جب کل اور جز کے معنی دو اور چار کا مفہوم معلوم ہوگا تو علم مذکور سمجھنے

میں مزید غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوگی۔  
 اور اگر اول توجہ عقل سے حاصل نہ ہو بلکہ استدلال یعنی دلیل  
 میں غور کرنے کے بعد علم مستفاد ہو تو اسے اکتسابی کہتے ہیں۔ استدلال  
 مذکور عام ہے چاہے دلیل ملتی سے یعنی علت سے معلول پر استدلال  
 ہو جیسے آگ دیکھ کر دھواں کا معلوم کر لینا یا دلیل انی سے یعنی  
 معلول سے علت پر استدلال ہو جیسے دھواں دیکھ کر آگ کا پتہ لگانا  
 تشریح مذکور کے مطابق ضروری کے مقابلہ میں استدلالی کو  
 اکتسابی کہنا بطریق اطلاق العام علی الخاص کے ہے کیونکہ اکتسابی  
 اس علم کو کہا جاتا ہے جو بذریعہ اسباب قصد و اختیار سے حاصل  
 ہوا اسباب عام ہے چاہے نظر عقل ہو یا استعمال حواس یا توجہ  
 عقل من غیر فکر قصد و اختیار استدلالی صرف اول پر صادق  
 آتا ہے اور اکتسابی سب کو شامل ہے پس دونوں کے درمیان  
 عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جو استدلالی ہو وہ اکتسابی  
 بھی ہے دلائل عکس۔

اس تقسیم میں تو ضروری کو اکتسابی کا قسم قرار دیا گیا۔ لیکن  
 صاحب ہدایہ کے کلام میں کچھ شبہ پڑتا ہے کہ انھوں نے ضروری  
 کو قسم بھی بتلایا۔ پھر اس کو اکتسابی کی قسم میں بھی شمار کیا حالانکہ  
 ایک ہی شئی قسم الشئ اور قسم الشئ معا کیسے ہو سکتی ہے؟ جواب  
 یہ ہے کہ ضروری کا دو اطلاق ہے۔ ایک تو اکتسابی کے مقابلہ

میں اس اطلاق میں ضروری کی تعریف یہ ہے کہ جو حاصل ہو مخلوق کے بغیر قصد و اختیار کے۔ پس حواس وغیرہ کے علوم بدیہی جن میں اختیار صرف ہوتا ہے ضروری سے نکل جائیں گے اور اکتسابی میں شمار ہونگے۔ دوسرا اطلاق استدلالی کے مقابلہ میں یعنی جو حاصل ہو بلا فکر و نظر کے وہ ضروری ہے اسوقت حواس کے علوم کو ضروری بھی کہا جائیگا۔ جیسے اکتسابی کہا جاتا ہے یعنی ضروری از قسم اکتسابی ہو جائیگا۔

پس صاحب ہدایت کی تقسیم میں بھی اشکال نہیں ہوگا۔ کیونکہ انھوں نے اس ضروری کو قسم قرار دیا جو اختیاری نہ ہو بلکہ اضطراری ہو جیسے بھوک پیاس کا اور اک، یا بلا ارادہ کسی چیز پر نظر پڑ جائے یا کان میں آواز آجائے پر جو علم حاصل ہوا اور قسم قرار دیا اس ضروری کو جو استدلالی کے مقابل ہے یعنی الحاصل من غیر فکر و نظر کو اگرچہ اختیار ہی سے ہو۔

س۔ کیف انحصار سباب العلم فی الثلاثة مع ان الالہام والخبر الواحد والتقلید ایضاً من ذرائع العلم؟

ج۔ قال المصنف والالہام لیس من اسباب المعرفة لصحة الشئ عند اهل الحق مصنف نے اس مقام پر لیس من اسباب المعرفة کہا۔ حالانکہ بحث ہو رہی ہے اسباب علم میں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم اور معرفت مصنف کے نزدیک ایک ہے اس پر تنبیہ کے لئے ایک



کی جگہ پر دوسرے کو استعمال کیا۔  
 الہام یعنی القاء معانی فی القلب من جانب اللہ بطریق لفظی  
 اگرچہ بعض صوفیہ و روافض کے نزدیک اسباب علم میں سے ہے  
 مگر اہل حق کے نزدیک یہ سبب علم نہیں ہے۔ کیونکہ بعض وقت  
 دساوس سے التباس ہو جاتا ہے جس بنا پر ممکن ہے کہ القاء شیطانی  
 کو القاء رحمانی سمجھ لیتے۔ نیز بعض وقت مراد الہام میں اشتباہ  
 پڑ جاتا ہے پس ممکن ہے کہ جو مطلب وہ سمجھے وہ مراد باری تعالیٰ نہ ہو  
 لیکن یہ واضح رہے کہ سبب علم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عام مخلوق  
 کے حق میں نہیں ہے۔ نیز خواص کے الہام بھی دوسرے پر الزام و حجت  
 کے درجہ میں مفید للعلم نہیں ہے۔ البتہ اگر نصوص و قواعد شریعت کے  
 مخالف نہ ہو تو خواص کے حق میں جس پر الہام ہوتا ہو مفید للعلم ہونے  
 میں کوئی شبہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلاف و اکابر سے الہامی علوم  
 منقول و مدون پائے جاتے ہیں۔ اگر یہ بالکل ہی ناقابل اعتبار ہوتا  
 تو ان کا اتنا اہتمام کیوں کیا جاتا۔

خبر واحد یا تقلید کے خارج ہو جانے سے کوئی حرج نہیں کیونکہ  
 خبر واحد تو مفید للظن ہے اور تقلید میں اگرچہ اعتقاد جازم پایا جاتا ہے  
 مگر ممکن الزوال ہے لہذا یہ دونوں علم میں داخل ہی نہیں۔ علی رائے  
 المصنف بناء علی ان العلم ہو صفة تجلی ہا المذکور تجلیا تاما ولا یوجد  
 التجلی التام فیہما۔

س - العالم ماہو؟ وما اراد المصنف بقوله بجميع اجزائه محدث -  
 ج - خدا کی ذات و صفات کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں ان میں سے  
 ہر ایک جنس کو بھی عالم کہا جاتا ہے جیسے عالم الاجسام عالم الاعراض  
 عالم الحیوان الی غیر ذلک اور سب کے مجموعہ کو بھی عالم کہتے ہیں -  
 عالم اصل میں اس کو کہا جاتا ہے جو دوسری شئی پہچاننے کی علامت  
 ہو اور چونکہ موجودات صانع کی معرفت کا ذریعہ ہے اس لئے ماسوی  
 الشرح جمع موجودات کو عالم کہا جائے لگا -

مصنف یہاں سے حدوث عالم کو بیان کرنا چاہتے ہیں  
 لیکن چونکہ فلاسفہ بعض اجزاء عالم کو قدیم مانتے ہیں - اور بعض کو  
 حادث - پس صراحتہ ان کی تردید کرنے کے لئے بجمیع اجزائہ کی قید پڑھا  
 یعنی اہل حق کے نزدیک عالم بجمیع اجزائہ حادث ہے (عدم سے وجود  
 میں آیا) بخلاف فلاسفہ کے کہ ان کا مذہب یہ ہے آسمان مع مادہ  
 و شکل و صورت کے قدیم ہے - نیز عناصر مرکبہ قدیم ہے - اسی طرح ان کے  
 صورت نوعیہ قدیم ہیں - اجسام کے صورت شخصیہ اگرچہ حادث ہیں مگر  
 مادہ کبھی بھی کسی صورت سے خالی نہیں ہوتا یہی معنی ہے صورت نوعیہ  
 کے قدیم ہونے کا -

یہ اشکال نہ ہو کہ فلاسفہ کے نزدیک جب بعض موجودات  
 قدیم ہیں تو وہ ماسوی اللہ تعالیٰ کو حادث کیسے کہتے ہیں - اس لئے کہ  
 حادث ان کے یہاں دو معنی پر استعمال ہوتا ہے ایک حادث بمعنی محتاج

الی غیر چاہے زمانہ کے اعتبار سے وہ حادث ہو یا قدیم جس کو دوسرے لفظوں میں وہ حادث بالذات سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرے معنی حادث کا مسبوق بالعدم اور اس کو حادث بالزمان کہتے ہیں۔ پس حادث بالزمان منافی ہے قدیم کے لیکن حادث بالذات قدیم بالزمان کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے تو ماسوی اللہ کو حادث کہنا اسی معنی کے پیش نظر ہے۔

س۔ کہ نوعاً للعالم بینو امع تعریفاً تھا؟

ج۔ کل عالم یا عین ہے یا عرض کیونکہ اگر قائم بالذات ہو تو عین ہے اور اگر قائم بالذات نہ ہو تو عرض ہے۔ پھر قائم بالذات کی تفسیر میں متکلیف کے نزدیک قائم بالذات یہ ہے کہ شئی اپنے تجزیر یعنی وجود فی المكان بحیث یقبل الاشارة الحسیة میں تیز کے تجزیر کے محتاج نہ ہو۔ بلکہ بذات خود اس کو چیز (مکان) میں پایا جائے جیسے شجر و حجر۔ زمین و آسمان، یہ اشیاء اگرچہ چیزیں پائے جاتے ہیں مگر ان کا وجود بنفسہ ہے چیز کے تابع نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہونے پر بھی ان کا وجود باقی رہتا ہے بخلاف عرض کے کہ اس کا وجود و تجزیر موضوع و محل کے وجود و تجزیر کے تابع ہے بذات خود محل سے علیحدہ چیزیں پایا نہیں جاسکتا ہے اس لئے عرض کا انتقال من المحل متنسخ ہے۔ جیسے سیاہی سفیدی کہ کسی کپڑے یا بدن میں ہو کر باقی جاتی ہے اور خود بخود نہیں پائی جاتی۔ علیٰ ہذا القیاس حرکت و

سکون، اجتماع و افتراق، ماکولات کا ذائقہ، مشروبات کا راسخ،  
یہ سب اپنے اپنے محل ہی میں پائے جاتے ہیں۔

فلاسفہ کے نزدیک قائم بالذات کے معنی یہ ہیں کہ شئی  
اپنے وجود میں محل کا محتاج نہ ہو اور قائم بالغیر ہونے کا مطلب  
یہ ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے ساتھ ایسی خصوصیت سے قائم ہو  
کہ مایقوم بہ اس کے لئے منعت ہو سکے یعنی مشتق من القائم کا محل  
بالمواطاة ہو سکے منعت پر اسی کو اختصاص نامتی بھی کہا جاتا ہے۔  
جیسے سوا، علم، کا محل برہم اسود اور زید عالم ہیں۔


متکلیف اور فلاسفہ کی تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ متکلیفین کی  
تعریف خاص ہے کیونکہ ان کے نزدیک قائم بالذات کے لئے متخیر ہونا  
ضروری ہے۔ لہذا ذات باری تعالیٰ اور مجربات عین میں داخل نہیں  
ہوں گے بخلاف فلاسفہ کے کہ ان کی تعریف میں تجزیہ کی قید نہیں تو  
واجب تعالیٰ اور عقول و نفوس مجردہ عین میں داخل رہیں گے۔  
علیٰ ہذا القیاس عرض کی تعریف متکلیفین کے نزدیک محل کے تجزیہ کی قید  
کی وجہ سے صفات باری تعالیٰ جو قائم بذاتہ ہیں عرض میں سے نہیں  
ہوئے بخلاف فلاسفہ کے کہ اس میں بھی انھوں نے تجزیہ کی قید نہیں  
لگائی محض اختصاص بالمحل سے تعریف کی ہیں لہذا صفات باری  
عز اسمہ ان کے نزدیک عرض میں داخل ہو جائیں گے۔


نکس۔ بیوا اقسام الاعیان مع تفصیل الاختلاف فی تعریف الجسم؛

ج۔ اعیان اگر مرکب ہو اجزاء سے تو وہ جسم ہے اور اگر مرکب ہو تو جو ہر فرد ہے جو بالفعل تقسیم قبول نہیں کرتا کہ وجود خارجی میں کاٹ کر یا توڑ کر متفک کیا جاسکے۔ نہ ذہن اس کے اجزاء کی تعیین کر سکے وہی تقسیم کر سکے اور نہ فرض عقل تقسیم کو جائز رکھے اسے جزو لا تجزئ بھی کہا جاتا ہے۔

مرکب من الاجزاء کو تو جسم کہا جاتا ہے لیکن ترکیب جسم میں کتنے جزو کی ضرورت ہے۔ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ مشہور یہ ہے کہ کم از کم دو جزو یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ جسم کہا جاتا ہے مایقبل القسمة کو اور کم از کم دو جزو سے جو مرکب ہوگا اس کی تقسیم الی الجزئین ہو سکتی ہے۔

بعضوں نے کہا کہ کم از کم تین جزو ہونا چاہئے کیونکہ جسم اسکا نام ہے جس میں تین بعد پایا جائے طویل، عرض، عمق۔ ان ابعاد سے متعارف معنی مراد نہیں کہ بسے خط کو طول اور اس سے چھوٹے خط کو عرض اور گہرائی کو عمق کہا جائے۔ بلکہ ان کے نزدیک ابعاد مفروض ہیں۔ جس کو اولاً فرض کیا جائے وہ طویل اور ثانیاً کو عرض اور ثالثاً کو عمق چاہے چھوٹا یا بڑا ہو یا نہ ہو گہرائی اس میں پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ پس ایک جزو کے برابر جب دوسرا جزو رکھا جائے تو ایک بعد ہوگا پھر جب ان دونوں کے ملحق برابر سے ایک جزو رکھا جائے تو ایک مثلث جو ہری ہو جائیگا جس میں تین بعد جوہری ہوں گے اول کو طول

ثانی کو عرض ثالث کو عمق کہا جائیگا کہذا 

بعضوں کے نزدیک آٹھ جزء سے جسم مرکب ہوتا ہے انھوں نے ابعاد ثلثہ کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ ان میں تقاطع ہونا چاہئے زوایا قائمہ ہوں (ایک خط مستقیم پر دوسرا خط کھرا کرنے سے دونوں جانب اگر برابر دو گوشے پیدا ہوں تو ان میں سے ہر ایک کو زاویہ قائمہ کہا جاتا ہے کہذا  اور ان کے تقاطع کا یہ مطلب ہے کہ دوسری جانب بھی ایسے اور دو زاوے پیدا ہو جائیں خط قائم کے مرور سے کہذا۔

زاویہ قائمہ	زاویہ قائمہ
خط طول	خط عرض

اور ایسا تقاطع آٹھ جزء سے کم میں نہیں ہو سکتا دو جزء سے طول ہوا ان دونوں جزء کے ملتی کی جانبیں میں دو جزء رکھنے سے عرض متقاطع پیدا ہوگا

خط طول خط عرض

اب عمقا تقاطع کے لئے اوپر اور چار جزء رکھنے پڑینگے پس آٹھ جزء سے تقاطع علی زوایا قائمہ بین الابعاد الثلثہ متحقق ہوگا۔ اس سے کم میں نہیں ہوگا۔ قابل۔

جسم کے اجزائیں یہ اختلاف لفظی نہیں جیسے بعضوں نے کہا کہ لا مناقشتہ فی الاصطلاح جس نے جیسے چاہا اصطلاح ٹھہرائی ہے۔

بلکہ یہ اختلاف معنوی ہے کہ عرف و لغت میں جسم جس کے مقابلہ میں ہے اس کا مصداق کیا ہے۔ اس کی تعیین ہی میں اختلاف ہے اپنی جانب سے صرف اصطلاح مقرر کرنے میں اختلاف نہیں ہے کہ لفظی کہا جائے۔

پہلے گروہ نے دو جزو کی ترکیب سے جسم کے تحقق پر اس سے استدلال کیا ہے کہ دو برابر جسم میں سے کسی ایک پر جب ایک جزو کا اضافہ کر دیا جائے تو یہ کہا جاتا ہے کہ ہذا الجسم من ذلک۔ پس اس میں زیادتی جسمیت کا حکم لگایا جا رہا ہے ایک جزو کی زیادتی سے اور زیادتی شئی کا حکم شئی کے تحقق کے بعد صحیح ہے معلوم ہوا کہ محض ترکیب کافی ہے جسمیت کے تحقق کے لئے مگر اس استدلال میں کلام ہے کیونکہ بحشہ مورہی ہے جسم کے معنی اسی میں نہ کہ صفتی میں اور مقولہ مذکور میں تفصیل باعتبار صفت کے ہے کیونکہ یہ مشتق ہے جسامتہ سے جس کے معنی ضخامت اور موٹاپا کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے جُسم الشئی چیز موطی ہوگی۔ فہو جسیم وجسام۔ لہذا۔

س۔ ما الاختلاف فی الجناء الذی لا یتجزأ؟

ج۔ فلا سقمہ جزو لای تجزأ کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے اور جسم ہویلی و صورتہ سے مرکب مانتے ہیں متکلمین کے نزدیک جسم جزو لای تجزأ سے مرکب ہے۔ جزو لای تجزأ کے اثبات کی قوی تر دلیل متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ بین الحكماء یہ بات مسلم ہے کہ کوہ حقیقی کو یعنی جسم مستدیر جس میں

خطوط مستدیرہ ہی نکل سکتے ہیں اور اس میں اوبخ پنج نہ ہو جب سطح حقیقی  
 جس میں نقطہ خطوط مستقیمہ ہی پیدا ہو سکتے ہیں رکھ دیا جائے تو ایک  
 نقطہ غیر منقسمہ سے تماس ہوگا۔ ○ کیونکہ اگر تقسیم ہو سکے تو خط  
 ہو جائیگا جو منطبق ہوگا سطح کے خط مستقیم سے اور جو خط خط مستقیم منطبق  
 ہو وہ بھی مستقیم ہی ہو کر تباہ تو لازم آئے گا کہ وہ میں خط مستقیم نکل آئے  
 تو کہ حقیقی نہ رہے گا۔ ہذا خلف لہذا ایک ہی نقطہ غیر منقسمہ سے تماس  
 ماننا ٹریگا اور نقطہ جب غیر منقسمہ ہے تو اس کا محل جو جز ہوگا وہ بھی  
 غیر منقسم ہوگا۔ لان انقسام المحل یقتضی انقسام الحال والحال  
 المفرد من غیر قابل للانقسام فثبت الجزء الذی لای تجزى۔

متکلمین کے یہاں اس کے علاوہ اور دو دلیل بہت مشہور  
 ہیں۔ پہلی یہ کہ قاعدہ ہے جسم کا چھوٹا ہونا بڑا ہونا اجزاء جسم کی زیادتی  
 و کمی کے سبب ہو کر تباہ ہے پس اگر اجزاء جسم جز لا تجزى تک فہی نہ ہو  
 بلکہ جسم میں انقسامات غیر متناہیہ جاری ہو سکیں جیسا فلاسفہ کا  
 مذہب ہے تو مختلف جسموں کے اجزاء میں کمی زیادتی متحقق نہیں ہوگی  
 کیونکہ کمی اور زیادتی متناہی ہی ہوتی ہے کہ ایک خاص حد میں پہنچ کر ایک  
 کے اجزاء ختم ہو جائیں دوسرے کے اور زیادہ ہوں اور غیر متناہی کہا  
 جاتا ہے جس کا کہیں سلسلہ ختم نہ ہو تو پھر اجزاء غیر متناہیہ میں کمی و  
 زیادتی نہیں ہوگی۔ بلکہ سب اجسام غیر متناہی اجزاء پر مشتمل ہوتے  
 کی وجہ سے باعتبار اجزاء مساوی ہوں گے۔ پس اس سے لازم آئیگا۔



کہ تمام اجسام کے حجم و موٹاپا بن یکساں ہو بلکہ لازم آتا ہے کہ رائی کا  
 دانہ بپاڑ کے برابر ہو جائے وما هذا القول الا الحماقة۔  
 دوسری دلیل جو مشہور بین المتکلمین ہے یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا  
 اکٹھا ہونا جسم کے ذاتی اور طبعی اقتضاء سے نہیں ورنہ ان میں کسی طرح  
 انفکاک و افتراق نہ ہوتا کیونکہ ذاتی چیز سے ذات کبھی جدا نہیں ہوتی  
 حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جسم میں انفکاک و افتراق پیدا ہوتا رہتا ہے پس  
 ثابت ہو گیا کہ جسم کے اجزاء کا منتشر و منفک ہونا ممکن ہے اور یہ بات  
 مسلم ہے کہ ہر ممکن کے ایقاع پر باری تعالیٰ قادر ہے پس ہم کہیں گے  
 کہ باری تعالیٰ جسم کے اجزاء کو یہاں تک الگ الگ کرنے پر قادر ہوگا  
 کہ اس سے آگے اور تجزیہ محال ہو۔ اسی درجہ پر پہنچ کر ہم کہیں گے کہ اب  
 صرف جزو لای تجزی رہ گئے یعنی جن کا اور تجزی محال ہے۔ اب اگر تم  
 کہو کہ اور بھی تجزی ممکن ہے تو اس میں بھی قدرت باری تعالیٰ کا نفوذ  
 ماننا پڑے گا جس درجہ تک تجزی ممکن ہے وہاں تک اس کے آگے  
 پھر جزو لای تجزی رہے گا اور اگر ممکن ہوتے ہوئے بھی نفوذ قدرت نہیں  
 مانتے تو عجز لازم آئے گا فی حق اللہ وہو صریح الکفر پس اس درجہ تک قدرت  
 مانتی پڑے گی کہ اس کے آگے اور ممکن نہیں بلکہ محال ہے وہی جزو لای تجزی  
 ہے اور محال میں قدرت مؤثر نہ ہونے سے نسبت بجزائی ذات الباری  
 لازم نہیں آتا۔ ہذا۔  
 شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اثبات جزو کی یہ سب دلیلیں

ضعیف ہیں کیونکہ اول دلیل سے زیادہ سے زیادہ نقطہ غیر منقسمہ ثابت ہوتا ہے اور انقسام محل سے انقسام حال یا اس کے برعکس اس وقت ہوتا جب کہ حلول سریانی ہو یعنی جب اجزاء حال محل کے ہر ایک جزو مقدار میں سرایت کر جائے جیسے پانی کپڑے میں حلول کرتا ہے مگر حلول طریقانی جس میں حال محل کے محض مجاور ہو اس کے اندر سرایت نہ کرے ایک انقسام سے دوسرے کا انقسام لازم نہیں آتا اور نقطہ کا حلول اپنے محل میں طریقانی ہے پس عدم انقسام نقطہ سے عدم انقسام محل لازم نہیں آتا۔

دوسری اور تیسری دلیل اس لئے ضعیف ہیں کہ ان دونوں کی بنا پر اس پر ہے کہ جسم اجزاء غیر متناہیہ سے بالفعل مرکب ہے حالانکہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے بلکہ ان کا قول یہ ہے کہ جسم غیر متناہی انقسامات کے قابل ہے اور بالفعل اس میں اجزاء نہیں بلکہ جس طرح جسم دیکھنے میں ایک شئی واحد متصل ہے اسی طرح حقیقت میں بھی ہے۔ اور چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کی قلت و کثرت کی بنا پر نہیں ہے بلکہ جسم طبعی کے ساتھ جو مقدار قائم ہے اس کے اعتبار سے عظیم و حجم اور صغیر ہوا کرتا ہے۔ پس دوسری دلیل تو بیخ و بن سے گئی۔ تیسری دلیل میں بھی کہا جائیگا۔ اجزاء بالفعل تو نہیں ہیں ہاں افتراق ممکن ہے لا الٰہی نہایہ۔ یعنی کوئی جزا ایسا نہیں نکلے گا کہ اس کی تقسیم نہ ہو سکے بلکہ اس میں بھی تقسیم ممکن ہوگی لا الٰہی نہایہ کے معنی یہ ہیں لا تقف عند حد لا یجری التقسیم بعدہ۔ اگرچہ انقسامات کا

حاصل متناہی ہوگا۔ جیسے عدد غیر متناہی ہے یا مقدمات باری تعالیٰ  
غیر متناہی ہیں بمعنی لا تقف عند حد ورنہ جو عدد بھی گنوں گے متناہی ہوگا اور  
جتنے مقدمات وجود میں آئیں گے سب متناہی ہونگے مگر کہیں سلسلہ نہیں  
رہے گا۔ اہل جہنم بھی دلیلیں اثبات جزویں قائم کی گئیں کچھ نہ کچھ ضعف  
سے کوئی بھی خالی نہیں۔

یہ اشکال نہ ہو کہ جزء کی بحث سے متکلیف کو سروکار کیلئے۔ یہ آخر کو  
عقیدہ ہے جس پر نجات موقوف ہو کیونکہ بہت سے امور سے جو عقائد حقہ کے  
خلاف ہیں جزء کے اثبات کے بعد ان سے نجات مل جاتی ہے مثلاً ہیولی و  
صورۃ کا قصہ جو قدیم عالم کے عقیدہ تک مخفی ہے۔

علیٰ ہذا القیاس حرکت افلاک کا دائمی ہونا یا خرق و التیام سماء کا  
اتساع یہ سب نفی جزء پر مبنی ہیں مگر جزء ثابت ہو جائے تو ان خرافات باطلہ  
سے بآسانی نجات مل جائے گی۔

س۔ العرض ماہو وھل یحدث فی الاجسام والجواہر؟  
ج۔ عرض اس ممکن کو کہتے ہیں جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ غیر کے ساتھ  
بجز میں تابع ہو کر یا اختصاص ناعنی کے طور پر موجود ہو، عرض کی تفسیر درست  
نہیں کہ جس کا تعقل و تصور بغیر محل ممکن نہ ہو، جیسا کہ بعض کا گمان ہے کیونکہ  
یہ بات صرف بعض اعراض میں ہے، جیسے اعراض نسبیۃ و اضافیۃ، دوسرے  
اعراض میں نہیں ہے عرض اجسام اور جواہر کے ساتھ قائم ہو کر پایا جاتا ہے  
اس جملہ کو بعض نے عرض کی تعریف کا تتمہ قرار دیا ہے تاکہ صفات باری تعالیٰ

سے احتراز ہو جائے اور بعض نے کہا کہ تعریف میں سے نہیں بلکہ محض عرض کے حکم کا بیان ہے۔ عرض کی مثالیں یا اعتبار انواع مختلفہ کے یہ ہیں :-  
 ”اَوَان“ لون کی جمع بمعنی رنگ، اس کی اصل بعض کے نزدیک دو ہیں۔  
 سیاہی اور سفیدی۔ اور بعض کے نزدیک ان کے علاوہ اور بھی تین ہیں۔  
 سرخی، سبزی، زردی، اور باقی دوسرے رنگ انہی کی ترکیب سے بنتے ہیں۔  
 ”اَوَان“ یعنی حصول فی الخیال کی چار قسمیں ہیں، اجتماع و افتراق،  
 حرکت و سکون۔ ”طعوم“ یعنی ذائقے۔ اس کی نوعیں ہیں۔ حرارت  
 (تلخی، حرقت (تیزی) طوحت (ٹمکنی) عفو صہ (ظاہر زبان کا سکر جانا)  
 حموضت (ترطی) قبض (زبان کے ظاہر و باطن کا سکر جانا) حلاوت  
 (شیرینی) دسومت (چربی پن) تفتاہت (بے مزگی) ان کی ترکیب سے اور  
 بے شمار انواع پیدا ہوتے ہیں۔ ”روائح“ راکھ کے بہت سے انواع ہیں۔  
 لیکن ہر نوع کے لئے کوئی خاص نام نہیں ہے۔ مذکورہ اعراض میں سے  
 اَوَان کے علاوہ باقی سب صرف جسم ہی میں عارض ہوتے ہیں۔

س۔ بینوادلل حدود العالم مع اجاثہ مفصلاً؟

ج۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ کل عالم یا اعیان سے یا اعراض اور  
 اعیان منحصر ہے جسم اور جوہر میں اور یہ سب کے سب حادث ہیں لامحالہ عالم بھی  
 حادث ہوگا۔ اعراض کا حادث ہونا بعض تو بالمشاہدہ ثابت ہے اور  
 بعض بالذلیل۔ مشاہدہ سے مثلاً سیاہی کے بعد سفیدی یا گرمی کے بعد  
 سردی یا نور کے بعد ظلمت۔ اور جو مسبوق بالعدم ہو اسی کو حادث کہتے

ہیں اور دلیل سے یوں ثابت ہے کہ عرض عدم کو قبول کرتا ہے یعنی فنا ہو جاتا ہے مثلاً سفیدی جا کر سیاہی آ جاتی ہے یا کسی بدن میں سردی آ جانے سے گرمی دور ہو جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اور یہ ثابت ہو چکا کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ کبھی فنا نہیں ہوتی کیونکہ اگر قدیم واجب بالذات ہو تب تو اس کا فنا نہ ہونا ظاہر ہے اور اگر واجب بالذات نہ ہو جب بھی واجب کی طرف اس کا استناد بطریق ایجاب یعنی جس کا وجود بالنظر الی کمال ذاتہ تعالیٰ واجب ہو یا ری تعالیٰ کے اختیار و قصد سے اس کا صدور نہ ہوا ہو۔ اس لئے کہ قصد و اختیار کے بعد پایا جائے تو قبل القصد والا راہ معدوم ہوگا تو قدیم قدیم نہیں رہیگا بلکہ حادث ہو جائیگا۔ پس قدیم اگر ذات واجب نہ ہو تو اس کی طرف مستند بطریق الایجاب جو نا ممکن ہو گیا اور ایسے قدیم پر فنا ظاہری نہیں ہو سکتا مستر الوجود ہوگا ورنہ تخلف معلول عن العلة لازم آئیگا اور یہ مستلزم ہے ثبوت نقصان فی العلة کو اور واجب تعالیٰ میں نقصان پایا جانا ناممکن ہے۔

اور اعیان کا حادث ہونا اس لئے کہ یہ حوادث سے کبھی خالی نہیں ہوتے اور جو حوادث سے خالی نہیں ہوتے وہ حادث ہی ہوا کرتے ہیں حوادث سے خالی نہ ہونا اس لئے ہے کہ یہ حرکت و سکون سے کبھی جدا نہیں ہو سکتے کیونکہ جسم یا جوہر کے لئے مکان یا حیث ضروری ہے۔

پس اگر اس وقت حاضر سے پہلے بھی اسی حیث مکان میں تھا تو مآکن ہے ورنہ متحرک یہی مراد ہے ان کے قول المحرکہ، کونان فی مآکن

والسکون کونان فی اینین فی مکان واحد کا۔ اگر کسی کو اشکال ہو کہ اگر شئی پیدا ہونے کا ان فرض کیا جائے تو اس سے قبل اس پر کوئی ان گذرا ہی نہیں نہ اس مکان میں نہ دوسرے مکان میں۔ پس ان حدوث کے اعتبار سے وہ جسم نہ ساکن ہوگا نہ متحرک۔ حالانکہ تم کہتے ہو کہ کوئی عین حرکت و سکون سے خالی نہیں ہو سکتا فبطل ما ادعیت تو جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہمارا یہ کہنا غلط ثابت ہو جائے کہ کوئی جسم حرکت و سکون سے خالی نہیں ہوتا۔ مگر اصل دعویٰ حدوث تو مان ہی کیا گیا۔ پس ہماری غرض پیرہ اشکال اثر انداز نہیں ہوگا۔ علاوہ انیہاں بات ہے ان اجسام کے بارے میں جن پر زمانہ مدید گذر چکا ہے ورنہ ان حوادث یومیہ کا کون منکر ہے کہ ان کے اثبات کے درپے ہوں۔

حرکت و سکون کا حادث ہونا ظاہر ہے کہ وہ عرض ہیں جو باقی نہیں رہتے نیز ماہیت حرکت میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال پایا جاتا ہے اور قدیم ہونا اس کی منافی ہے۔ اسی طرح ہر سکون پر عدم طاری ہو سکتا ہے کیونکہ جسم حرکت کے قابل ہے اور قدیم میں عدم نہیں آ سکتا لہذا حرکت و سکون حادث ہیں۔

پس جسم وجوہ جن کو حرکت یا سکون لازم ہے حادث ہیں ورنہ لازم آئیگا کہ حوادث ازل میں پائے جاویں اور قدیم کہلاویں اور یہ محال ہے۔ اس مقام پر چند بحثیں ہیں دلیل مذکور سے جمیع عالم حادث ہونا واجب ثابت ہوگا کہ جو ہر اجسام میں اعیان کا انحصار ثابت ہو جائے اور ممکن

قائم بالذات غیر متجز کا وجود متین ہونا ثابت ہو جائے حالانکہ اس پر کوئی دلیل نہیں بلکہ فلاسفہ اجسام و جواہر کے علاوہ عقول اور نفوس مجرّدہ کے قائل ہیں پس جب تک ان کو باطل نہ کیا جائے مدعی ثابت نہیں ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جن ممکنات کا وجود ثابت ہو چکا ہے ان کا حدوث بیان کرنا مقصود ہے اور ماثبت وجودہ منحصر ہے اعیان متجزہ اور اعراض میں کیونکہ وجود مجرّدات کے جتنے دلائل ہیں سب اثبات مدعی کیلئے ناکافی ہیں جس کی تفصیل مطولات میں ہے۔

(۲) دلیل مذکور سے بعض اعراض کا حدوث معلوم ہوا سب کا معلوم نہیں ہوا۔ کیونکہ بہت اعراض ایسے ہیں جن کا حدوث یا ان کے اضداد کا حدوث مشاہدہ سے معلوم نہیں ہوتا۔ مثلاً آسمان میں جو اعراض پائے جاتے ہیں شکلیں روشنیاں وغیرہ وہ سب مدرک بالمشاہدہ نہیں۔ حالانکہ مدعی ہے تمام اعراض کو حادث ثابت کرنا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اعراض کا حادث ہونا جب مشاہدہ سے معلوم ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ محل حوادث حادث ہوا کرتا ہے، جس سے تمام اعیان کا حادث ہونا معلوم ہو چکا تو جتنے اعراض ان کے ساتھ قائم ہونگے ان سب کا بھی حادث ہونا بالکل واضح ہو جاتا ہے محل حادث ہو اور حال قدیم ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے فثبت المدعی بغیر ظل (۳) پہلے جو کہا گیا کہ جسم اگر قدیم ازلی ہو تو لازم آئے گا کہ حوادث ازلی ہیں ہوں۔ اور یہ محال ہے اس ازل سے کیا مراد ہے آیا وہ کوئی حالت

مخصوصہ اور وقت معین ہے کہ جسم اس میں ہونے سے حادث کا بھی وہاں ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ ازل اس کو نہیں کہا جاتا ہے بلکہ ازل سے مراد جس کا کوئی اول نہ ہو۔ یا جس کا وجود زمانہ غیر متناہی جہت ماضی میں مقرر ہو اور اس معنی کے حرکات حادثہ ازلی ہو سکتے ہیں یعنی حرکت کا کوئی اول نہیں جو بھی حرکت فرض کرو اس سے پہلے دوسری حرکت ہوگی پس مطلق حرکت قدیم ہے اور ہر ایک جزئی حادث ہے اور یہی مذہب ہے فلاسفہ کا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود مستقل نہیں بلکہ وہ جزئیات کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ جب تمام جزئیات حادث ہوئے تو مطلق کیسے قدم ہوگا؟

(۴) دلیل کی بناء اس پر تھی کہ ہر جسم چیزیں ہے اور اس کے تسلیم کر لینے سے لازم آئے گا کہ اجسام غیر متناہی ہوں کیونکہ چیز نام ہے اس جسم کے سطح باطن کا جو ممکن کے سطح ظاہر سے ملا ہوا ہو تو جس جسم کے سطح باطن کو ممکن کا مکان بتایا گیا چونکہ وہ بھی جسم ہے اس لئے اس کا بھی کوئی نہ کوئی مکان ہوگا وہ بھی اور کسی جسم حاوی کا سطح باطن ہوگا اس جسم حاوی کا بھی کوئی اور مکان ہوگا۔ قذہب السلسلۃ الی وجود اجسام غیر متناہیہ اور غیر متناہی اجسام کا پایا جانا محال ہے پس وہ دعویٰ ہی صحیح نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مکان اور چیز متکلمین کے نزدیک اس خلاف مہووم کو کہا جاتا ہے جو ممکن سے پُر ہو جائے۔ اور خلا کے ابعاد جسم کے



ابعد میں نفوذ کر جائے۔ اس طرح کہ دونوں کے بعد میں وہی انطباق ہو جائے، پس جسم ممکن کے لئے ممکنین کے نزدیک دوسرے جسم کی طرف احتیاج ہی نہیں جس پر اجسام غیر متناہیکہ وجود کا اشکال ہو یا فلاسفہ جو سطح باطن للجسم الخاوی کو ممکن کہتے ہیں ان کے اوپر یہ اشکال عائد ہوگا۔

سئل۔ هل للعالم محدث ومن هو؟ بینو امع دلیلہ دھل فی دلیل وجود الصانع توجد الاشارة الى بطلان التسلسل؟

ج۔ دلائل مذکورہ فی مابقی سے عالم کا حادث ہونا واضح ہو چکا اور یہ بدیہی بات ہے کہ حادث خود بخود موجود نہیں ہو جاتا ہے بلکہ اس کے لئے کوئی محدث اور موجد ہونا ضروری ہے۔ پس عالم کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے جو واجب الوجود ہے۔ یعنی اس کا وجود ذاتی ہے اپنے وجود میں غیر کی طرف بالکل محتاج نہیں۔

ہم نے محدث عالم کو واجب الوجود کہا کیونکہ اگر اس کا وجود واجب نہ ہو بلکہ جائز ہو تو حادث اور من جملۃ العالم ہوگا جو محدث عالم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ خود عالم میں داخل ہونے کے ساتھ محدث عالم کہنے کی صورت میں لازم آئے گا کہ شئی اپنی ذات کے لئے علت ہو اور یہ باطل ہے نیز پہلے بتائے ہیں کہ عالم کو عالم اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ وجود صانع کے لئے علامت ہو تو اگر عالم کا صانع من جملۃ العالم ہو تو شئی اپنی ذات کے لئے علامت ہو جائے گی وہو ایضاً باطل بدیہی۔ یہی حاصل ہے ان کے کلام کا بھی جنہوں نے وجوب صانع پر یوں دلیل

قائم کی کہ جمیع ممکنات کے محدث کا واجب ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر ممکن ہوا تو خود ہی اپنے وجود میں محتاج الی العلة ہو گا۔ پھر تمام ممکنات کا موجود کیسے ہو سکتا ہے ورنہ علتہ الشئ لنفسہ اولعللہ لازم آئیگا۔  
وہما باطلان۔

بعضوں نے دلیل مذکور سے یہ خیال کیا کہ وجود ممانع کی اس دلیل میں بطلان تسلسل کا ذکر نہیں آتا۔ مگر درحقیقت اس میں بھی بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے کیونکہ حامل مذکور یہ ہے کہ سلسلہ ممکنات اگر لالہ الی نہایت ترتیب دی جائے تو یہ مجموعہ سلسلہ غیر متناہی ہو جہ ممکن ہونے کے علت کا محتاج ہو گا۔ پس علت یا تو جمیع ممکنات کے لئے جمیع ممکنات ہی ہوگی۔ فلزم ان یکون الشئ علتہ لنفسہ وہو محال یا تو بعض علت ہے جمیع کے لئے اس میں بھی علتہ الشئ لنفسہ لازم آئے گا کیونکہ یہ بعض بھی تو جمیع میں داخل ہے۔ نیز اس صورت میں کون الشئ علتہ لعللہ لازم آئیگا کیونکہ جس بعض کو جمیع کے لئے علت مانا گیا یہ بھی تو ممکن محتاج الی العلة ہے تو لامحالہ بعض آخر کو جو معلول تھا اس بعض کا علت کہنا پڑیگا۔ (مثلاً: ا۔ علت مجموعہ ا۔ ب۔ و۔ ج کیلئے اور ب علت ہوا کے لئے) لہذا کون الشئ علتہ لعللہ لازم آیا وہو محال۔ پس علت سلسلہ ممکنات سے خارج ہوگی اور ممکنات کے علاوہ ممتنع ہے یا واجب اول صالح للعلتہ نہیں کیونکہ جو خود موجود نہ ہو وہ دوسرے کے لئے موجود کیسے ہو سکتا ہے تو واجب کا علت ہونا متعین ہو گیا لہذا سلسلہ ممکنات

واجب پر منقطع ہو جائیگا۔ فبطل التسلسل۔ ہذا۔  
 بطلان تسلسل کی مشہور دلیل مبرہان تطبیق ہے جس کا حاصل یہ ہے  
 کہ امور غیر متناہیہ مرتبہ کے دو مجموعہ کو فرض کیا جائے کہ جانب مبدا  
 متناہی میں ایک دوسرے سے کچھ بڑھا ہوا ہو مثلاً ایک جز زیادہ ہو  
 اور دوسری جہت میں دونوں غیر متناہی ہوں۔ اب جو مجموعہ جانب  
 مبدا میں ناقص ہے۔ اس کو کھینچ کر زائد کے برابر کر لو پھر دونوں کے  
 اجزاء میں تطبیق دیتے جاؤ کہ ناقص کا جز اول زائد کے جز اول کے  
 ساتھ اور جز ثانی جز ثانی کے ساتھ اور ثالث ثالث کے ساتھ  
 علیٰ ہذا القیاس۔ پس اگر زائد کے ہر ایک جز کے مقابلہ میں ناقص  
 کا ایک ایک جز واقع ہو تو لازم آئے گا کہ ناقص زائد کے مساوی  
 ہو جائے یہ تو صریح محال ہے۔ اور اگر زائد کے ہر ایک جز کے مقابلہ  
 میں ناقص کا جز نہ پایا جاوے تو ناقص کا سلسلہ منقطع اور متناہی  
 ہو جائیگا۔ پس اس سے زائد کا بھی متناہی ہونا لازم آیا کیونکہ جانب  
 مبدا میں ہم نے زائد کو ایک جز سے بڑا فرض کیا تھا ناقص سے اور  
 دوسری جانب دونوں مساوی تھے۔ پھر جب ہم نے مبدا میں دونوں  
 کو مساوی کر دیا تو اس ایک جز کی زیادتی تنہا ہمیں ظاہر ہونی چاہئے  
 اور یہ مسلم قاعدہ ہے کہ متناہی پر اگر کوئی شے متناہی مقدار میں زیادہ ہو  
 تو وہ بھی متناہی ہوتی ہے۔ اور یہاں زائد کی زیادتی ناقص متناہی پر  
 ایک جز سے ہے تو متناہی کے مقدار پر ایک بڑھنے سے کیسے وہ غیر متناہی

ہو جائیگی فبطل التسلسل اسی وجود سلسلہ غیر متناہیہ مرتبہ۔  
 واضح رہے کہ یہ برہان تطبیق ان اشیاء میں جاری ہو سکتی ہے  
 جو وجود فی الخالج ہیں جیسے معلول و موصی سے ایک سلسلہ غیر متناہی الی  
 الماضی فرض کیا جائے۔ اور معلول ایشی سے ایک سلسلہ غیر متناہی  
 الی الماضی فرض کیا جائے۔ پھر دونوں کو تطبیق دیجائے۔ ”علی ما مر“  
 لیکن جن کا وجود خارجی نہیں ہے محض وہی ہے ان میں یہ دلیل نہیں  
 چل سکتی اور نہ ان کا غیر متناہی ہونا باطل ہے کیونکہ برہان تطبیق کے  
 محال ثابت ہوا۔ غیر متناہی مرتب کا وجود بوجہ خارجی ہونا اور جن کا  
 وجود محض وہی ہوا ان میں تطبیق نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ وہم استحضار امور  
 غیر متناہیہ مرتبہ سے قاصر ہے پس جہاں وہم رکے گا وہاں تطبیق کا  
 سلسلہ بھی منقطع ہو جائیگا۔ لہذا مراتب اعداد سے اشکال نہیں ہو  
 سکتا ہے کہ یہ اگر غیر متناہی ہوں تو ہم ایک مجموعہ سلسلہ فرض کرتے  
 ہیں واحد سے لایا نہایا اور دوسرا مجموعہ اثنین سے لایا نہایا۔ پھر  
 ہم دونوں کو تطبیق دیتے ہیں مبدأ میں برابر کر کے اب اگر ہر ایک  
 سلسلہ کے احاد کے مقابلہ میں دوسرے سلسلہ کے احاد کا برابر لانا عطا  
 مقابلہ ہو تو ناقص ہوا احد مجموعہ زائد ہوا احد کے برابر ہو جائیگا اور یہ محال  
 ہے تو منتہا میں ایک مجموعہ کو ناقص ہوا احد اور دوسرے کو زائد ہوا احد  
 کہنا ٹیڑھے گا جس سے دونوں سلسلہ کا متناہی ہونا لازم آیا۔ حالانکہ  
 فرض کیا تھا غیر متناہی ”ہذا خلف“ علیٰ ہذا القیاس باری تعالیٰ کے

مقدورات اور معلومات دونوں غیر متناہی ہیں لیکن مقدورات ناقص ہیں کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور محالات، مقدورات سے خارج ہیں۔ اور معلومات زیادہ ہیں کیونکہ ذات باری عز اسمہ اور محالات بھی معلومات میں داخل ہیں اب مقدورات ناقصہ کو اگر معلومات زائدہ سے تطبیق دیجائے تو وہی بات لازم آئے گی کہ متناہی ہو جائے والمفروض انہما غیر متناہیین۔

لیکن ہماری توضیح مذکور سے دونوں اشکال مرتفع ہو گئے۔ کیونکہ مراتب اعداد اور مقدورات و معلومات اگرچہ غیر متناہی ہیں مگر موجود فی الخارج غیر متناہی نہیں ہے کیونکہ جتنے بھی تحت الوجود آتے جائیں گے سب متناہی ہوں گے پس ان کے غیر متناہی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ایسی حد تک نہیں پہنچتے کہ اس کے اوپر زیادتی نہ ہو سکے۔ بلکہ جو مرتبہ بھی فرض کرو اس سے آگے اور مراتب کی زیادتی ہو سکتی ہے اسی کو غیر متناہی بمعنی لائق عند حد کہا جاتا ہے۔ فتامل۔

س۔ قدروا برہان التامع علی وحدانیۃ تعالیٰ المشار الیہ بقولہ تعالیٰ لو کان فیہما الہۃ الا اللہ لفسدتا۔ ثم فصلوا ان فی الایۃ حجة اقناعیۃ ام قطعیۃ مع مالہا وما علیہا۔

ج۔ صانع عالم واجب الوجود واحد ہے جس کی وحدانیت پر کیا تمنایں تکلمین مشہور دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر دو ہونگے تو ان کے آپس میں مخالفت ممکن ہو گی۔ اگرچہ بالفعل اتفاق ہو مثلاً

ایک ان میں سے زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اسی وقت سکون کا ارادہ کرے زید سے۔ چونکہ دونوں امر یعنی حرکت و سکون فی نفسہ ممکن ہے اور ممکن سے ارادہ کا تعلق بھی ممکن ہے اور دونوں ارادہ میں بھی کوئی تضاد نہیں اگر تضاد ہے تو دونوں مرادوں میں ہے۔ پس دونوں ارادہ کے تعلق کے بعد یا تو حرکت و سکون دونوں ایک وقت میں پائے جائینگے اور یہ محال ہے لکن ہماضدین۔ پس اگر حرکت پائی گئی تو جس نے سکون چاہا تھا وہ عاجز ہو گیا اور اگر سکون پایا گیا تو جس نے حرکت کا ارادہ کیا تھا وہ عاجز ہو گیا بہر تقدیر دونوں میں سے ایک کو ضرور عاجز ہونا پڑا اور عاجز واجب الوجود نہیں ہوتا کیونکہ جو عاجز ہے اس کو احتیاج ہوگی غیر کی طرف اور احتیاج دلیل حدوث و امکان ہے پس یہ محال یعنی اجتماع ضدین یا واجب کا واجب نہ رہنا تعدد کو ممکن بنانے سے لازم آیا لہذا معلوم ہوا کہ تعدد محال ہے کیونکہ ممکن کے فرض سے محال لازم نہیں آتا۔ بلکہ فرض محال مستلزم ہوا کرتا ہے۔

یہی حاصل ہے اس دلیل کا کہ اگر تعدد صانع ممکن ہو تو ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہے یا نہیں اگر قادر نہیں تو اس کا عاجز ہونا لازم آیا۔ اور اگر قادر ہے تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آیا۔ اور بحجہ دلیل حدوث و امکان ہے فبطل تعدد الواجب۔

تقریر یا سبق سے یہ شبہات بھی رفع ہو گئے کہ کوئی کہے یہ جائز ہے کہ دونوں اتفاق کر لیں، کیونکہ ہم نے جواز اتفاق کی نفی نہیں

کی بلکہ وقوع اختلاف کے ممکن ہونے پر دلیل کی بنائی اور امکان وقوع  
تخالف سے وقوع بالفعل لازم نہیں آتا کہ جواز اتفاق منفی ہو جائے  
اسی طرح اگر کوئی کہے مخالفت ہی غیر ممکن ہے کیونکہ مستلزم ہے محال  
کو یا تو دونوں ارادہ ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے اجتماع ضدین کی  
وجہ سے یہ دونوں احتمال بھی دفع ہو گئے پہلی تقریر سے کیونکہ ہم نے  
اس کی تصریح کر دی ہے کہ دونوں امر فی نفسہ ممکن ہے اسی طرح یہ  
بھی بتا دیا گیا کہ دونوں ارادہ کا ایک ساتھ جمع ہونا ممکن ہے کیونکہ  
ارادتین میں کوئی تضاد نہیں بلکہ تضاد ہے مرادین میں۔ اب یہ دونوں  
باتیں ممکن فی نفسہ ہیں تو استحالة کا لزوم تعدد فرض کرنے سے ہوا نہ کہ  
ان کے ماننے سے کیونکہ ممکن مستلزم محال نہیں ہوا کرتا۔

یہ برہان تمانح جس کی طرف آیت لو کان فیہما الہة الا اللہ  
لفسدنا میں اشارہ ہے مفید للیقین ہے اور یہ دلیل قطعی ہے مگر لفظ  
آیت میں جس طرز سے استدلال ہے وہ ظنی ہے جس سے ظاہر میں اور  
عوام جنہیں عقلی دلائل سے انسیت نہیں ہے انہیں قناعت حاصل  
ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا استدلال، خطاب عوام میں زیادہ مفید ہوتا  
ہے کیونکہ اس کے مقدمات عادی ہوتے ہیں اگرچہ ان میں لزوم حقیقی  
نہ ہو لیکن بادی النظر میں عموم احوال پر نظر کرتے ہوئے جمہور کے  
نزدیک مسلم ہو کر رہتے ہیں۔ چنانچہ عدم وقوع فساد ارض و سما سے عدم  
تعدالہ پر استدلال عادی ہے کیونکہ عادۃ اللہ یہی ہے کہ جہاں حکام

متعدد ہوتے ہیں تو لڑائی بھڑائی ہوتی رہتی ہے اس لئے عوام کے  
 ذہن میں یہ بات بحیثیت لزوم کے رچی ہوئی ہے کہ تعدد حاکم مستلزم  
 ہے آپس میں وقوع فساد کو۔ پس ان کے سامنے یہ کہنا کہ آسمان  
 زمین میں اگر دو الہ ہوتے تو ان میں لڑائی ہوتی۔ پھر آسمان و زمین  
 سب درہم برہم ہو جاتے۔ حالانکہ تم دیکھ رہے ہو کہ زمین و آسمان  
 کے نظام تکوینی میں کوئی فساد نہیں تو سمجھ لو کہ چند الہ نہیں ہیں بالکل  
 اطمینان بخش ہے لیکن کوئی اگر دلیل عقلی کے اصول پر اس میں نظر کرے  
 کہ دوسرے احتمالات حقیقتاً اس میں نہ پائے جاویں اور عدم فساد ہر  
 حال میں مستلزم ہو عدم تعدد کو تو اس کے حق میں افادہ علم کے لئے دلیل  
 کام نہیں کیونکہ عدم فساد سے اگر بالفعل عدم فساد مراد ہو تو عقلاً یہ مستلزم  
 نہیں عدم تعدد کو کیونکہ احتمال ہے متعدد الہ ہوتے ہوئے بھی انھوں  
 نے آپس میں بالفعل اتفاق کر لیا ہے اگرچہ ان میں مخالفت ممکن  
 ہے مگر وقوع بالفعل تو ضروری نہیں لہذا اس تقدیر پر عدم فساد عدم  
 تعدد کی وجہ سے نہیں۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ اتفاق کی وجہ سے ہو فلا تم  
 الدلیل۔ اور اگر عدم فساد سے بالامکان مراد ہے یعنی اگر زمین و آسمان  
 میں الہ متعدد ہوں تو فساد ممکن ہو گا جب بھی دلیل تام نہیں کیونکہ  
 فساد کے عدم امکان پر کوئی دلیل نہیں ممکن ہے کہ مستقبل میں  
 فساد پایا جاوے بلکہ وقوع فساد کے بارے میں دلیل قائم ہے  
 نصوص قرآن و احادیث اس پر شاہد ہیں کہ موجودہ نظام ایک دن



درہم برہم ہونے والا ہے تو عدم امکان قساص جب مسلم نہیں تو اس سے عدم تعدد پر استدلال کیسے ہو سکتا ہے۔

یہ اشکال نہ کیا جائے کہ ملازمت قطعی ہو سکتی ہے اگر لفسد تا سے عدم تکون و وجود مراد لیں یعنی اگر دو صانع ہوتے تو ان میں تمام افعال میں تخالف ہو سکتا۔ ایسی صورت میں کوئی بھی صانع نہ ہوتا۔ اور نہ مصنوع پایا جاتا حالانکہ ہم مصنوعات کا مشاہدہ کر رہے ہیں معلوم ہوا دو صانع نہیں ہیں۔

کیونکہ تخالف و تمانع کے ممکن ہونے سے اس کا وقوع بالفعل تو ضروری نہیں ہے۔ پس تکون میں بھی اگرچہ تخالف فی نفسہ ممکن ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مصنوع نہ پایا جاوے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بالفعل اتفاق کر لیا ہو یہ تو اس تقدیر پر ہے کہ مصنوع نہ پائے جانے سے عدم وجود بالفعل مراد ہو اور اگر عدم وجود مصنوع بالامکان مراد ہو تو اس کا غنقی ہونا ہی مسلم نہیں کیونکہ مصنوع کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عدم وجود مصنوع ممکن نہیں تھا۔ یہ جب لازم آتا کہ ہم وجود مصنوع کو واجب کہتے حالانکہ مصنوع کا وجود جائز ہے پس عدم مصنوع بالامکان جب غنقی نہیں تو عدم تعدد بھی اس کو لازم نہیں ہوگا۔

اگر کسی کو یہ اشکال ہو کہ آیت کو تعدد الہ کے انتفاء پر دلیل کیسے کہا گیا کیونکہ خوین نے تصریح کی ہے کہ تو آتا ہے یہ بتانے کیلئے

کہ ثانی یعنی تالی زمانہ ماضی میں منتفی ہے بسبب انتفاء اول کے  
 نہ کہ انتفاء ثانی دلیل ہوتی ہے انتفاء اول کے لئے جیسے کہا جاتا  
 ہے لو جبتنی لاعطینک تو اس کا مقصد یہ ہے کہ زمانہ ماضی میں  
 انتفاء اعطاء اس لئے ہوا کہ مجبئ منتفی رہا۔ اس کا مطلب یہ نہیں  
 کہ عدم اعطاء دلیل ہے عدم مجبئ کے لئے کہا ہوا الظاہر پس آیت  
 مذکورہ من قبیل الدلیل ہے ہی نہیں بلکہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ  
 عدم فساد زمانہ ماضی میں، عدم تعدد الہ کے سبب سے نہ کہ عدم فساد  
 دلیل ہے عدم تعدد کے لئے۔ کیا قلم

اس کا جواب یہ ہے کہ تو کا حقیقت میں دو استعمال ہے  
 ایک تو اس معنی میں جو ذکر کیا گیا اور اس کا دوسرا استعمال استدلال  
 کے لئے ہوتا ہے کہ جزاء کا انتفاء دلیل ہو اگر تا ہے انتفاء شرط پر جیسے  
 کہا جاتا ہے لو کان العالم قدما لکان غیر متغیر یہاں استدلال کے لئے ہے  
 بلا تعین زمانہ یعنی غیر متغیر ہونا منتفی ہے بلکہ متغیر ہے تو عالم کا قدیم ہونا  
 بھی منتفی ہے لہذا حادث ہے آیت مذکورہ میں بھی ثانی استعمال کے  
 موافق تو لایا گیا ہے تاکہ انتفاء ثانی دلیل ہو جائے انتفاء اول کیلئے  
 سن ۳۔ ما اراد المصنف من توصیف اللہ تعالیٰ بالقدیم؟ وھل الواجب

والقدیم متغائران ام متساویان؟ بینو امع ما فیہ۔

ج۔ واجب کیلئے اگرچہ قدیم ہونا لازمی ہے کیونکہ قدیم کے معنی  
 اس کے وجود کی کوئی ابتدا نہیں پس اگر واجب کے لئے قدیم لازمی نہ ہو

بلکہ حادث ہو سکے یعنی مسبوق بالعدم تو واجب الوجود نہیں رہے گا  
 کیونکہ واجب الوجود کہا جاتا ہے جس کا وجود ذاتی ہو اور حادث کا  
 وجود غیر سے مستفاد ہوتا ہے تو لامحالہ واجب قدیم ہوگا۔ حتیٰ کہ بعضوں  
 نے واجب اور تقدیم کو مترادفین کہا ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے مترادف کا  
 اطلاق صحیح نہیں۔ دونوں کے مفہوم میں بہت فرق ہے۔ ہاں مصداق کے  
 اعتبار سے ان میں تساوی ہے یا نہیں۔ یہ محل کلام ہے۔ بعضوں نے  
 مصداق میں تساوی سے بھی انکار کیا واجب کا مصداق خاص ذات  
 باری تعالیٰ ہے اور قدیم عام ہے صفات و ذات دونوں اس کے  
 مصداق ہیں۔ یہ اشکال نہ ہو کہ اگر صفات بھی قدیم ہوں تو تعدد  
 قدماء لازم آئے گا جو منافی توحید ہے کیونکہ ذات قدیم میں تعدد  
 توحید کی منافی ہے اور یہاں صفات قدیمہ میں تعدد پایا جا رہا ہے  
 جو کہ توحید کی منافی نہیں۔

امام حمید الدین ضریری اور ان کے تبعین کے نزدیک واجب  
 اور قدیم میں باعتبار مصداق کے تساوی ہے تو صفات جیسے قدیم  
 ہیں ویسے واجب بھی ہیں کیونکہ قدیم اگر واجب نہ ہو تو جائز عدم  
 ہوگا۔ لہذا اپنے وجود میں بغیر کا محتاج ہوگا تاکہ جہت وجود کی تزییح  
 ہو جائے اور جس کا وجود غیر سے حاصل ہو اور بغیر کے ایجاد سے وہ موجود  
 ہو وہ حادث ہوا کرتا ہے پس قدیم کو واجب نہ مانتے سے حادث  
 ہونا لازم آئے گا لہذا جو قدیم ہے وہ واجب بھی ہے اس دعویٰ سے

ان پر ایک اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اگر صفات واجب الوجود ہوں تو باقی بھی ہوں گے کیونکہ واجب بر فنا نہیں آ سکتی اور بقاء ایک معنی عرضی ہے جو بنفسہ بدو ن محل کے نہیں پائے جاسکتے ہیں اور یہاں محل ہو رہا ہے۔ صفات واجبہ جو خود قائم بالذات نہیں بلکہ اپنے وجود میں غیر کے تابع ہیں اور جن کا قیام بنفسہ نہیں ہے وہ دوسرے کے لئے محل بھی نہیں ہو سکتے جیسے قیام العرض بالعرض محال ہے تو صفات کو واجب ماننے میں یہی بات لازم آرہی ہے کہ صفت بقاء کا قیام ہو دوسرے صفات کے ساتھ وہو محال۔

اس اعتراض کا جواب خود انھوں نے دیا ہے کہ حقیقت میں بقاء کوئی معنی زائد نہیں ہے جو صفات کے ساتھ قائم ہوں بلکہ بقاء کہا جاتا ہے شئی کے استمرار وجود کو اور شئی موجود کے لئے وجود کا ستم ہونا یہ کوئی زائد معنی نہیں ہے کہ موجود کے ساتھ قائم ہو بلکہ یہ نفس وجود ہی کی ایک کیفیت ہے۔

اگرچہ اشکال مذکور کا جواب انھوں نے دیا ہے لیکن اس مقام پر لائحہ عمل اشکال پھر بھی باقی ہے کیونکہ صفات کو واجب لذاتہ ما تو قیہ توحید حقیقی کی منافی ہے اور ممکن کہو تو صفات قدیم نہیں رہیں گے بقول متکلمین ہر ممکن حادث ہے حالانکہ صفات قدیم ہیں۔ اس اعتراض سے نجات کے لئے اگر کہا جائے کہ صفات قدیم ہیں زمانہ کے اعتبار سے یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں اور ایسے قدیم کے

ساتھ حادث جمع ہو سکتا ہے یعنی حدوث ذاتی کے کہ محتاج الی ذات الباری ہو لیکن مسبوق بالعدم نہ ہو پس صفات قدیم ہیں زمانا اور حادث ہیں ذاتا تو ہر ممکن حادث ہے کا اطلاق بھی درست رہا۔ اگرچہ اس اعتراض سے تو نجات مل جائیگی۔ حادث و قدیم کی تقسیم ذاتی و زمانی کو تسلیم کر کے جو کہ فلاسفہ کا مذہب ہے مگر اس سے خروج عن المذہب کے علاوہ دوسرے بہت سے قواعد اسلامیہ کو چھوڑنا پڑے گا۔  
فلا یصغی الی هذا الجواب۔

س ۲۴۔ کیف علم ان الله تعالى حیّ، قادر، علیم، سمیع، بصیر، شائی، مرید؛ وهل یصح الاستدلال علی الصفات بأشوع مع کون ثبوت الشرع موقوفاً علیہا۔

ج۔ جب یہ بات ہو چکی کہ صانع عالم اللہ تعالیٰ ہے تو اس کے ساتھ یہ بھی عیاں ہو جاتا ہے کہ وہ زندہ، قدرت والا، جلنے والا، سمیع، بصیر، شائی، مرید بھی ضرور ہے کیونکہ عالم کا ایسا نظام کے ساتھ پیدا کرنا پھر اس میں ہر قسم کے تصرفات کرنا عجائب غرائب کا نمودار کرنا صفات مذکورہ سے جو متصف نہیں اس سے ہرگز نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ان میں ان صفتوں کے اضداد نقص و عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کا بری و پاک ہونا ضروری و واجب ہے۔ نیز قرآن و احادیث متواترہ میں بھی ان صفات سے متصف ہونے کی تصریحات ہیں لہذا ان صفات سے متصف ماننا جیسے عقلاً ضروری ہے ویسے ہی نقلاً بھی واجب ہے۔

کسی کو شبہ ہو کہ ثبوت شریعت صفات کے ثبوت پر موقوف ہے  
پھر شریعت سے کیسے ان صفات پر استدلال کیا جاسکتا ہے تو اس  
کا جواب یہ ہے کہ تمام صفات پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں بلکہ  
بعض پر جیسے وجود صانع - کلام باری تعالیٰ علم، قدرۃ، ارادۃ، اور بعض  
پر ثبوت شرع موقوف نہیں تو جن پر ثبوت شروع موقوف نہیں ایسے  
صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال صحیح ہوگا۔

س۔ ۳۸۔ هل يجوز ان يكون الله تعالى عرضا اوجما اوجوهرا؟  
ج۔ باری تعالیٰ "عرض نہیں ہے" کیونکہ عرض قائم بالذات  
نہیں ہے بلکہ اپنے وجود میں محل کا محتاج ہے اور محتاج ممکن ہوا کرتا ہے۔  
تو عرض ماننے میں واجب کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔

نیز عرض کے لئے بقاء متمنع ہے واجب تعالیٰ کو عرض مانو تو جب  
کا فنا ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔ عرض باقی کیوں نہیں رہ سکتا  
اس لئے کہ بقاء ایک معنی غیر مستقیم بالذات ہے۔ اب اگر عرض کو باقی  
مانا جائے تو بقاء قائم ہوگی عرض کے ساتھ اور قائم ہونے کا مطلب  
یہ ہے کہ عرض کے تجزئہ کے تابع ہو کر اس کا تجزئہ ہوگا حالانکہ عرض کو  
بذات خود تجزئہ چاہل نہیں تو دوسرے اس کے تابع ہو کر تجزئہ کیسے ہوگا  
لیکن یہ دلیل بٹنی ہے دو..... باتوں پر ایک یہ کہ بقاء وجود شئی  
سے ایک زائد معنی ہے۔ اور شئی کے ساتھ عارض ہے حالانکہ ہم پہلے بیان  
کر آئے کہ بقاء حقیقت میں استمرار وجود کا نام ہے اور استمرار کوئی معنی

زمانہ نہیں بلکہ وہ وجود ہی ہے نسبت مستقبل اور مابعد کے اور یہی وجود اگر  
زمانہ مابعد میں تر ہے تو کیا جیگا وجود لم یبق تو بقا کی نفی درحقیقت  
وجود کی نفی ہے زمانہ مابعد کے اعتبار سے اس کے معنی نہیں ہیں کہ وجود کے  
علاوہ بقا کوئی علیحدہ عرض ہے صرف اسی کی نفی کی جا رہی ہے نہ کہ وجود  
کی پس بقا شئی کے معنی ہونگے۔ شئی کا وجود مستمّر نہ لہذا قیام العرض  
بالعرض لازم نہیں آیا۔

دوسری بات یہ کہ قیام المعنی بالمعنی کے محال ہونے میں یہ  
وجہ بتائی گئی کہ قیام المعنی بالشئی کا مطلب یہ ہے کہ یہ معنی اپنے تجزیہ میں دوسری شئی  
کے تجزیہ کے تابع ہو اب وہ شئی آخر بھی اگر عرض ہو تو خود اسے تجزیہ حاصل نہیں کہ  
دوسرا اسکے تابع ہو کہ تجزیہ ہو حالانکہ ہم نے قیام الشئی بالشئی کی جو توجیہ کی  
ہے کہ اختصاص ناعمی مراد ہے یعنی اول نعت ہونائی کے لئے اور ثانی منعت  
ہو جیسے صفات باری تعالیٰ ہیں۔ ان میں اگرچہ قیام بالمعنی الاول  
صادق نہیں آئیگا۔ کیونکہ ذات باری تجزیہ نہیں کہ صفات کو ذات کی تعین  
میں تجزیہ حاصل ہو۔ لیکن قیام کو اگر اختصاص ناعمی پر محمول کیا جائے تو قیام  
المعنی بالمعنی کا محال ہونا لازم نہیں آتا۔

جن کے نزدیک قیام العرض بالعرض محال ہے جس کی بنا پر وہ بقا  
اعراض کو متمنع بتلاتے ہیں۔ ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اعراض کا  
عدم بقا، تو مشاہدہ کے خلاف ہے۔ ہم جسم کے الوان کو زمانہ دراز تک  
باقی دیکھتے ہیں جس کا جواب انھوں نے یہ دیا ہے کہ حقیقت میں اعراض

باقی نہیں رہتے، جو محسوس ہوتا ہے وہ ان کی مثالیں ہیں گویا ہر آن  
 میں عرض فنا ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ اس کے مثل عرض متحد ہو جانا  
 ہے مگر فنا اور متحد میں ایسا تسلسل ہے کہ حس تمیز نہیں کر سکتا ہے۔  
 جیسے بادی النظر میں قطرہ بارش منزل بن السما کو خطا و شعلا جو الہ کو  
 دائرہ خیال کیا جاتا ہے اس لئے غلط فہمی سے یہ سمجھتا ہے کہ عرض  
 بنفسہ باقی ہے۔ مگر ان کا یہ جواب اجسام میں بھی جاری ہو سکتا ہے  
 کہ اگر کوئی اجسام کے باقی رہنے کو تسلیم نہ کرے اور محسوس جسم کو متحد  
 امثال پر چل کرے حالانکہ یہ کسی کا مذہب نہیں۔ پس عرض کے باقی  
 میں بھی اس قسم کے تکلفات اختیار کرنے کی کوئی ضرورت پڑی حالانکہ  
 قیام بالمعنی الثانی کی بناء پر قیام بالمعنی میں کوئی استحالہ نہیں۔  
 البتہ جن چکمانے قیام العرض بالعرض کے جواز پر حرکت سرعۃ اور  
 حرکت بطبیئہ سے استدلال کیا کہ حرکت عرض ہے اور سرعت یا بطو بھی  
 عرض ہے جو حرکت کے ساتھ قائم ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ یہاں دو چیزیں ہی  
 نہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو اور دوسری شئی کا نام سرعت یا بطو جو عارض ہے  
 حرکت کو بلکہ صرف حرکت ہی ہے جو قائم بالمتحرک ہے اور سرعت بطبیئہ متصف  
 ہونا دوسری حرکت کے مقابلہ میں ہے یہی وجہ ہے کہ ایک حرکت کو ایک  
 ہی وقت سرعت اور بطبیئہ کہا جاسکتا ہے جیسے حرکت فرس سرعت ہے۔  
 بالنسبۃ الی حرکت البقرة اور بطبیئہ ہے بالنسبۃ الی حرکت الطیر پس اگر  
 سرعت و بطو اضافی چیز نہ ہوتی تو لازم آتا کہ ایک شئی ایک ہی وقت میں



صفات متضادہ سے متصف ہو۔ وہو محال۔

اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ سرعت و بطور حرکت کے انواع میں سے نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقی میں اضافات سے اختلاف نہیں ہو کرتا بلکہ امور داخلی سے جو عند الاضافہ بھی بجا رہا باقی رہتے ہیں۔

”اور نہ وہ جسم ہے“ کیونکہ جسم مرکب محتاج الی الاجزاء اور متجز محتاج الی الخیر ہوا کرتا ہے اور احتیاج دلیل حدوث ہے جو منافی وجوب کے اور نہ وہ چوہر ہے“ جو ہر تکلیف کے نزدیک متجزی کا نام ہے جو متجز ہے کیونکہ اس سے جو مرکب ہے یعنی جسم وہ متجز ہے پس باری تعالیٰ جو ہر اس لئے نہیں کہ جو ہر ہونے کی صورت میں متجز اور جز جسم ہونا لازم آئیگا جو مستلزم ہے احتیاج اور تابعیت کو اولیہ وجوب کے منافی ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک جو ہر اس موجود کا نام ہے جو اپنے تقویم میں محل کا محتاج نہ ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے اگرچہ جو ہر باری تعالیٰ پر صادق آ سکتا ہے کہ وہ موجود ہے محل کا محتاج نہیں مگر فلاسفہ نے جو ہر کو اقسام ممکن میں سے شمار کیا ہے۔ اور موجود سے ان کی مراد ماہیت ممکنہ موجودہ ہے لہذا فلاسفہ کے نزدیک بھی باری تعالیٰ جو ہر نہیں سکتا البتہ اگر جسم سے قائم بنفسہ اور جو ہر سے مطلق موجود وغیرہ محتاج الی المحل مراد لیجائے تو باری تعالیٰ پر ان کے اطلاق کرنے میں ظاہر کوئی امتناع اور خرابی نہیں۔ مگر چونکہ اسماء باری تعالیٰ کی تعیین موقوف

علی الشریعۃ ہے اور شریعۃ میں جسم یا جوہر کا اطلاق باری تعالیٰ کے حق میں نہیں پایا جاتا ہے علاوہ ازیں جسم و جوہر کے اطلاق کے وقت ذہن اکثر مرکب و متجزی کی طرف مہکت کرتا ہے۔ اس لئے باوجود مراد سابقہ کے اعتبار سے خرابی نہ ہونے کے اطلاق جائز نہیں نیز مجسمہ اور نصاریٰ باری تعالیٰ پر جسم و جوہر کا اس معنی کے اعتبار سے اطلاق کرتے ہیں جس سے باری تعالیٰ کی تشبیہ ضروری ہے۔ پس ہم اگر مجسمہ مذکور کے اعتبار سے اطلاق کر سکیں ان کی اصطلاح سے مشابہہ ہونے اور معنی فاسد کے ایہام کی وجہ سے اس اطلاق سے احتراز ضروری ہے۔

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ عدم ورود شرع کے سبب اگر جسم جوہر کہنا ناجائز ہو تو موجود واجب قدیم کا اطلاق بھی صحیح نہ ہونا چاہئے کیونکہ نصوص قرآن و احادیث میں یہ الفاظ بھی وارد نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نصوص ہی کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ماثبات بالاجماع بھی ادا شرعیات میں سے ہے اور الفاظ مذکورہ کا اطلاق اگرچہ قرآن و احادیث میں نہیں ہے لیکن اجماع سے ان کا اطلاق ثابت ہے کہ سلف نے بلا اختلاف باری تعالیٰ پر ان کا اطلاق کیا ہے۔ جواب میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ لفظ اللہ تو نصوص میں وارد ہے اور قدیم و واجب اللہ کے مراد ہے۔ اور موجود مفہوم واجب کو لازم ہے پس لفظ اللہ جب شریعت میں وارد ہے تو اس کے مرادفات کے اطلاق کی اجازت بھی ثابت ہوگی چاہے اسی لغت عربیہ کے مرادفات ہوں یا دوسری لغات کے غمی

اپنی زبان میں اسماء باری تعالیٰ کے مرادف الفاظ کا اطلاق باری تعالیٰ پر کرتے ہیں اور کوئی اس پر کبیر نہیں کرتا تو خواہی لغت عربیہ میں جو مرادف الفاظ ہونگے ان کا اطلاق بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ قائل۔

س ۲۹۔ هل الله تعالى مصور، ومحدود، ومعدود، ومتميز، ومترکب ومتناه دیوصف بالماہیة والکیفیة وتیمکن فی مکان ویجری علیہ زمان ام لا۔

ج۔ ”نہ باری تعالیٰ شکل و صورت والا ہے“ کیونکہ شکل و صورت جسمانی چیزوں کے لئے ہوتی ہے۔ کمیات، کیفیات اور احاطہ حدود کے توسط سے اور خدا جسم سے پاک ہے۔

”اور نہ وہ محدود ہے نہ معدود“ یعنی اس کی کوئی حد نہایت نہیں کہ محل ہو کمیت متصلہ کا جیسے مقدار ہے کیونکہ یہ خواہ جسم میں سے ہے اور نہ وہ کمیت منفصلہ کا محل ہے یعنی کسی اعتبار سے اس میں حدود و کثرت نہیں نہ اجزاء کے اعتبار سے نہ جزئیات کے اعتبار سے۔

”وہ جزو والا نہیں ہے اور نہ مرکب ہے اجزاء سے“ یعنی نہ اسکی تحلیل و تفریق سے اجزاء نکل سکتے ہیں اور نہ وہ اجزاء سے ٹولف ہے کیونکہ متجزی یا مرکب ماننے سے احتیاج الی الجزاء ہوگی جو مافی ہے وجوب کے ”نہ وہ متناہی ہے“ اس لئے کہ تنہا ہی مقادیر یا اعداد کی صفت ہوتی ہے اور باری تعالیٰ مقدار و عدد سے منزہ ہے۔

”اور وہ متصف بالماہیة نہ ہے“ یعنی اس کی کوئی ماہیہ نوعی

یا جنسی نہیں ہے جو ماہو کے جواب میں واقع ہو جیسے ماہر و بکر کمر سوال کیا جائے تو جواب میں واقع ہوگا، انسان یا سوال کیا جائے مالا انسان جواب ہوگا حیوان۔ باری تعالیٰ کے لئے ایسی کوئی ماہیت نہیں ہے کیونکہ نوع مرکب ہے جنس فصل سے اور جنس جز ہے مرکب کے اور باری تعالیٰ نہ مرکب ہے اور نہ جز، مرکب ہے۔

”نہ وہ متصف بالکیفیتہ ہے مثلاً رنگ، ذائقہ، بو، حرارت، برودہ، رطوبت، یوستہ وغیرہ سے وہ متصف نہیں کیونکہ یہ خاص کر جسم میں پائی جاتی ہیں ترکیب سے جسم میں جیسا مزاج پیدا ہوگا ایسی کیفیت اسی میں پائی جائیگی اور باری تعالیٰ ترکیب سے اور جسم سے پاک ہے تو ان کیفیات سے بھی منزہ ہوگا“ اور وہ کسی مکان میں متمکن نہیں، کیونکہ ممکن کہا جاتا ہے ایک بعد کا دوسرے میں نفوذ کرنا چاہے وہ بعد ثانی مہوم ہو جیسے ممکن کہتے ہیں یا متحقق ہو جیسے افلاطون کا مذہب ہے اسی بعد ثانی کو مکان کہا جاتا ہے جسے متمکن مبرک کہتے ہیں کہ متمکن کے بعد اور اس بعد میں انطباق ہو جاتا ہے اور باری تعالیٰ میں بعد اور مقدار جو کہ متحقق نہیں اس لئے کہ یہ قائم باجسم ہوتا ہے یا تجزی کو قبول کرتا ہے اور باری تعالیٰ اس سے منزہ ہے لہذا اس کے لئے کوئی مکان نہیں ہوگا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جو ہر فرد بھی تجز ہوا کرتا ہے حالانکہ اس میں کوئی بعد نہیں جو دوسرے بعد مہوم میں نفوذ کرے کیونکہ بعد ہونے کی صورت میں جو ہر فرد نہیں رہیگا۔ بلکہ تجزی ہو جائیگا پس تجزی و ممکن

کے لئے اگر بعد کا ہونا ضروری ہے تو جو ہر فرد کو کیسے متخیز کیا جاسکتا ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ متخیز اور ممکن میں تساوٰی نہیں بلکہ ممکن خاص ہے اور متخیز عام ہے۔ متخیز کہا جاتا ہے اس فراغ متوہم کو جسے کوئی چیز بھرنے چاہے یہ مٹی، ممتا اور ذوب بعد ہو یا غیر ممتد ہو دونوں کو عام ہے اور مکان ممتد کے ساتھ خاص ہے۔ پس پہلی کی دلیل سے عدم ممکن فی المكان ثابت ہوتا ہے عدم تخیز ثابت نہیں ہوتا۔

البتہ باری تعالیٰ متخیز بھی نہیں لیکن اس کی دلیل اور ہے وہ یہ کہ اگر متخیز ہو تو ازل سے ہے یا بعد میں متخیز ہوا۔ اگر ازل سے متخیز مانو تو چیز کا قدیم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ماسوائی اللہ جمیع عالم حادث ہے کما بین۔ اور اگر بعد میں ہو تو واجب کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے اور حوادث کا محل حادث ہوا کرتا ہے پس لازم آئیگا واجب قدیم حادث ہو جائے۔ وہو باطل۔

نیز عدم تخیز بریوں بھی دلیل دی جاسکتی ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو متخیز کہا جائے تو چیز سے مساوی یا ناقص ہے یا زائد۔ اگر مساوی یا ناقص ہو تو قسما ہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ چیز قسما ہی ہے اور اگر زائد ہو تو تخیر لازم آئیگی کیونکہ بعض مطابق للجز اور بعض خارج لہذا متعوض اور تجزی کو مستلزم ہوا واضح رہے کہ باری تعالیٰ کے لئے جب مکان ہونا مستغنی ہو گیا تو اس کے لئے کوئی جہت نہیں ہوگی۔ علو، سفلی وغیرہ سے وہ متصف نہیں ہوگا۔ کیونکہ جہت یا تو انتہائے مکان کو کہا جاتا ہے یا مکان ہی پر

بولا جاتا ہے شئی آخر کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ توجہ یا عوارض مکان میں سے ہے یا نفس مکان ہی ہے بالنسبۃ الی شئی آخر۔ پس باری تعالیٰ جب مکان سے منزہ ہے جہت سے بھی منزہ ہوگا۔

"نہ اُس پر زمانہ گزرتا ہے" اس لئے کہ زمانہ حادث چیزوں کیلئے ہوتا ہے کیونکہ تکمیل کے نزدیک زمانہ ایسے متجدد کو کہتے ہیں کہ جس سے دوسرے متجدد کا اندازہ کیا جائے اور حکماء کے نزدیک مقدار حرکت قلب کو زمانہ کہتے ہیں۔ پہلی صورت میں اس کا متجدد ہونا دوسری میں حادث ہونا لازم آتا ہے سو وہ حادث و متجدد نہیں ہے۔

س۔ بینوا مبنی التنزیہ ما ہو؟ وبما تشبہت المحسۃ فی اثبات الجسمیۃ والجهة لله تعالیٰ۔

ج۔ جو تنزیہات ذکر کئے ان کی بنیاد یہ ہے کہ وہ واجب الوجود کی مثال ہیں اور حدوث و امکان کے امارات میں سے ہیں۔

اور بعض مشائخ نے جو وجوہات ذکر کئے ہیں کہ عرض اس لئے نہیں کہ اس کی بقا متمنع ہے اور جوہر کے معنی جس سے دوسرا مرکب ہو اور جسم کے معنی جو دوسرے سے مرکب ہو پس واجب اگر مرکب ہو تو اس کے تمام اجزاء یا صفات کمال سے متصف ہوں گے جس سے تعدد لازم آئے گا یا متصف نہیں تو نقص و حدوث لازم آئیگا۔ علاوہ ازیں جسم ہونے کی تقدیر میں تمام صور و اشکال مقادیر و کیفیات سے متصف ہوگا یا بعض سے۔ تمام سے ہو تو اجتماع اضداد لازم آئیگا۔ اور بعض سے تو ترجیح بلا مرجح

لازم آئیگا۔ کیونکہ سب صورتوں کا شکل و مقدار فی نفسہ افادہ مدح و ذم  
 میں برابر ہیں۔ اور محدثات سے بھی کسی کی ترجیح نہیں ہوتی۔ پس ضرور ہوگا  
 کہ کسی شخص کے ذریعہ تخصیص ہو جس سے احتیاج الی غیر لازم آئیگا بخلاف علم و  
 قدرۃ اور ان کے اضداد کے ان میں اشکال ترجیح بلامرجح کا نہیں ہو سکتا  
 کیونکہ یہ صفات کمال میں سے ہیں اور اضداد صفات نقص میں سے اس لئے  
 ترجیح ہو جائے گی۔ نیز ان سے متصف ہونے پر مصنوعات دلالت کرتے ہیں  
 ایسی وجوہات مقام تنزیہ میں بیان کرنا مناسب نہیں کیونکہ اکثر تو ان  
 میں سے غیر مسلم ہے عند المحققین پھر ان میں قیل و قال کی گنجائش بہت  
 ہے اس لئے ہم نے جو وجہ بیان کی کہ یہ سب واجباً لو جو دگی منافی ہیں  
 اسی پر بس کرنا بہتر ہے ورنہ مخالفین کے لئے میدان تنقید بہت وسیع ہو جائیگا  
 مصنف نے تنزیہات کے ذکر میں بہت ہی مبالغہ سے کام لیا ہے  
 اور ایسے قیود بڑھائے ہیں جن کے ذکر کرنا بھی کوئی حاجت نہیں تاکہ  
 مجسمہ جو باری تعالیٰ کے لئے جسم و جہت اعضاء و شکل مانستے ہیں ان کا  
 اچھی طرح رد ہو جائے ان کا تمسک بعض نصوص سے ہے جن میں باری تعالیٰ  
 کے لئے یذرحل ساق، نزول من الفوق الی التحت وغیرہ کا ذکر ہے نیز  
 عقلی طور پر بھی یہ استدلال کیلئے کہ جو بھی دو موجود فرض کیا جائے یا تو  
 ایک دوسرے سے متصل ہوگا یا منفصل مباہن فی الجہتہ ظاہر ہے اللہ  
 تعالیٰ عالم میں حلول کیا ہوا نہیں ہے نہ عالم کا وہ محل۔ تب لا محالہ عالم  
 سے جدا ہوگا کسی ایک جہت میں اور جو جہت میں ہوتا ہے وہ منحصر ہوتا ہے۔

اور ہر متخیز جسم یا جز جسم ہے پس اللہ تعالیٰ متخیز جسم، یا جز جسم، متشکل و  
متناہی ہوگا۔ یہ دلیل بالکل پھوس ہے جو محض وہم پڑی ہے کیونکہ اس  
میں قیاس الغائب علی الشاہد ہے۔ کیا ضرور ہے کہ محسوس موجودین کے  
جو احکامات ہوں وہ باری تعالیٰ پر بھی صادق آئیں نیز دلائل قطعیہ سے  
باری تعالیٰ کا منزه ہونا ان امور سے ثابت ہے۔ پس جن نصوص میں ان کا  
اثبات ہے۔ ان کے بارے میں یا تو یہ کہا جائے کہ یہ تشابہات ہیں داخل ہونے  
کی وجہ سے ان کا علم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کو نہیں یہی سلف کا طریقہ ہے۔  
یا ان کی ایسی تاویلات کی جائے جس سے ذات باری تعالیٰ پر نقص لازم  
نہ آئے اور دلائل قطعیہ سے جو ثابت ہوا ہے اس کے مخالف نہو چنانچہ  
متاخرین کا یہی مسلک ہے۔

س۔ ہل یشبہ اللہ تعالیٰ شئی؟

ج۔ باری تعالیٰ کے مشابہ و مماثل کوئی چیز نہیں (پس کشلہ شئی) نہ ذات  
میں نہ صفات میں کیونکہ ذات میں اگر مماثل ہو تو توحید واجب باقی نہ رہیگی  
جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہو چکی ہے اور صفات میں اس لئے کہ کوئی شئی مشابہ  
نہیں ہو سکتی کہ مخلوقات کی جو صفت بھی لیجائے مثلاً علم یا قدرت یا ارادہ  
وہ عرضی حادث، ممکن اور متجدد ہے اور باری تعالیٰ کی صفات ازلی ذاتی،  
واجب دائمی ہیں پس کسی حال میں بھی صفات مخلوق صفات خالق کے  
مانند اور قائم مقام نہیں ہو سکتے۔

مماثلت کی تشریح میں صاحب بدایہ کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے



کہ اس کے تحقق کے لئے دو چیزوں میں جمع اوصاف کے اعتبار سے اشتراک  
 ضروری ہے اگر کسی وصف میں بھی اختلاف ہو تو انہیں مماثلت نہیں ہوگی  
 اور شیخ ابوالمعبین نے تبصرہ میں ذکر کیا ہے کہ مماثلت بین الشیئین کیلئے کسی  
 ایک وصف میں برابری کافی ہے۔ اگرچہ ان میں متعدد وجوہ سے مخالفت پائی  
 جائے جیسے کہا جاتا ہے زید عمر کی مانند ہے علم فقہ میں جبکہ ان میں یہ خاصیت  
 میں برابری ہو۔ ابوالمعبین نے شیخ اشعری کے اس قول کو بھی فاسد بتلایا کہ  
 مماثلت نہیں ہو سکتی جب تک جمع وجوہ میں مساوات نہ ہو کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ  
 وسلم نے فرمایا ہے المخطئۃ بالمخطئۃ مثلاً بمثل۔ اس میں مراد شارع کو محض کلیت  
 فی الکیل ہے اس لئے کہ وزن یا عدد حیات میں تفاوت ہونے کے باوجود  
 یہ مخطئۃ بالمخطئۃ بالاتفاق جائز ہے۔ پس صاحب بدایہ اور ابوالمعبین کے  
 کلام میں ظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت میں کوئی تعارض  
 نہیں کیونکہ صاحب بدایہ نے جمع وجوہ سے مساوات کو مماثلت کے لئے  
 جو شرط قرار دی ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت کا  
 دعویٰ کیا گیا ہو اس میں من کل الوجوہ مساوات ضروری ہے نہ کہ تمام  
 اوصاف میں۔ اور شیخ اشعری کا مطلب بھی یہی ہے تو نص مذکور سے  
 کوئی اشکال ان پر نہیں ہوگا کیونکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ کیل میں من  
 کل الوجوہ مماثلت ہو نہ یہ کہ تمام اوصاف میں اس لئے کہ تمام اوصاف میں  
 دو چیزوں کے درمیان اگر اشتراک ہو جائے تب تو دو چیزیں ہی نہیں  
 رہ سکتیں بلکہ دونوں ایک ہو جائیں گی۔

س۔ هل يخرج عن علم الله تعالى وقدرته شئ؟  
 ج۔ باری تعالیٰ کے علم و قدرت سے باہر کوئی چیز نہیں کیونکہ اگر بعض چیزیں خارج ہوں تو ان کے اعتبار سے جہل اور عجز لازم آئیگا جو ذات باری تعالیٰ میں نقص ہے۔ نیز تمام چیزیں بالنسبۃ الی اللہ ایک درجہ ہیں پس بعض سے علم و قدرت کے تعلق کے لئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے لہذا باری تعالیٰ محتاج ہوگا مرجح کی طرف جو منافی واجب ہے۔ علاوہ ازیں مخصوص قطعہ سے باری تعالیٰ کے علم و قدرت کا تمام اشیاء کو محیط ہونا مراحتہ ثابت ہے۔ اس سے فلاسفہ کا رد ہو گیا جو کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جزئیات کا عالم نہیں اور وہ ایک سے زیادہ پیدا کرنے پر قادر نہیں اور دوسرے کا بھی جو کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اپنی ذات کا عالم نہیں اور نظام معجزی کا بھی جو کہتا ہے کہ باری تعالیٰ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں۔ اسی طرح بلخی کا جو کہتا ہے کہ بندوں کے جیسے افعال پر خدا قادر نہیں اور سب معجزہ کا جو کہتے ہیں کہ افعال عباد پر خدا قادر نہیں۔

س۔ هل لله صفات ثبوتية؟ بینوا الاختلاف فیہا  
 مع دلائل اهل السنة والجماعة۔

ج۔ اہل حق کے نزدیک باری تعالیٰ کسی مستقل صفتیں ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ معجزہ اور فلاسفہ کے نزدیک واجب تعالیٰ کی ذات بحث کے علاوہ کوئی زائد صفت اس کے ساتھ قائم نہیں

ہے۔ البتہ اسی ذات کا تعلق جب معلومات سے ہو تو اے عالم و مقدر! اس سے ہو تو قادر کہا جاتا ہے۔ پس ذات ایک ہی ہے مختلف اعتبارات سے اس کو مختلف ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے لہذا اس طرح نہ ذات میں کثرت ہوگی اور نہ تعدد و قدر لازم آئیگا جو خلاف توحید ہے۔

اہل حق کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا عالم قادر، حی، سمیع، بصیر وغیرہ ہونا عقلاً و نقلاً ثابت و مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ عرفاً و لغتاً یہ الفاظ مترادف نہیں ہیں اور واجب کے مفہوم سے ایک زائد معنی پر سب الفاظ دلالت کرتے ہیں اسی زائد معنی کو صفت سے تعبیر کرتے ہیں۔ نیز یہ بھی قاعدہ ہے کہ مشتق کا اطلاق کسی پر جب ہوتا ہے جبکہ ماخذ اشتقاق اس کے لئے ثابت ہو تو باری تعالیٰ کو عالم و قادر کہنا جب صحیح ہوگا کہ علم و قدرت کی صفت اس کے لئے ثابت ہو۔ پس معتزلہ و فلاسفہ کا خدا پر عالم و قادر کا اطلاق کرنا صفت علم و قدرت نہ مان کر ایسا ہے کہ کوئی ایسی چیز کو اسود کہے جس میں ہوا نہ ہو، ایضاً کہے جس میں بیاض نہ ہو جیسے یہ اطلاق غلط ہے۔ اسی طرح صفت علم و قدرت کا انکار کر کے عالم و قادر کہنا بھی غلط و باطل ہے۔

علاوہ ازیں نصوص قطعیہ سے بھی صفت علم و قدرت وغیرہ ثابت ہیں پھر عالم نظر کرو کہ کس خاص نظام کے مطابق اسے باری تعالیٰ نے پیدا کیا ہے کیا صفت علم و قدرت و حیوة کے بغیر یہ ممکن ہے؟

ہمارے مذہب پر تعدد و قدر لازم آئیگا لیکن اس میں کوئی استحالہ نہیں کیونکہ تعدد ذات قدیمہ محال ہے صفات کا تعدد محال نہیں جیسے

پہلے بیان ہو چکا ہے۔

البتہ معتزلہ اور فلاسفہ کے مذہب پر اشکال باقی رہتا ہے کہ علم و قدرتہ وغیرہ جب کوئی معنی زائد نہیں بلکہ یہ سب عبارات عن الذات ہیں تب یہ اور عالم و قادر و حسی صانع و معبود ایک ہو جائیں گے، ان میں کسی قسم کا تغایر نہ ہوگا حالانکہ لغتہ و عرفانہ الفاظ متغایر المفہوم ہیں۔ نیز جب صفات تھانے نزدیک عین ذات اور متحد مع الذات ہیں اور صفات کی حقیقت یہ ہے کہ قائم بالخیر ہوں تو جس کے ساتھ متحد ہیں یعنی واجب الوجود وہ بھی قائم بالخیر ہوگا۔ جو ظاہر البطلان ہے۔

واضح رہے کہ علم و قدرتہ وغیرہ جن صفات میں نزاع ہو رہا ہے وہ اس معنی کر کے نہیں جیسے مخلوق میں پائے جاتے ہیں یعنی کیفیات حادثہ اعراض اور فنا ہو جانے والی کیونکہ ایسی صفات سے باری تعالیٰ متصف نہیں۔ ہاں وہ صفات ازلی باقی اور غیر عرض ذات باری تعالیٰ سے زائد اور اس کے ساتھ قائم ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک اس معنی کے اعتبار سے بھی ثابت نہیں ہمارے نزدیک ثابت ہیں اور انہی ہیں بخلاف کرامیہ کے کہ وہ حادث کہتے ہیں تو باری تعالیٰ کا محل حادث ہونا لازم آئیگا جس کا محال ہونا پہلے ثابت کر آئے ہیں اور وہ صفات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ جس کی صفت مانی جائے اس کے ساتھ ہی وہ صفت قائم ہوتی ہے معتزلہ باری تعالیٰ کے لئے صفت کلام تو مانتے ہیں مگر غیر باری تعالیٰ میں قائم کہتے ہیں جو درحقیقت صفت کا اثبات نہیں بلکہ انکار ہے۔

س۔ صفاتہ تعالیٰ عین ذاتہ او غیرہ وما اراد المصنف بقولہ

دھمی لاہو ولا غیرہ ؟

ج۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے باری تعالیٰ کیلئے صفات ثابت کرنے کے بعد ذات اور صفات کے تعلق کو ”دھمی لاہو ولا غیرہ“ سے بیان کیا یعنی صفات نہ عین ذات ہیں جیسے فلاسفہ کا مذہب ہے اور نہ غیر ذات ہیں کہ تعدد و تکثر قدر لازم آئے۔ اس سے یہ اشکال بھی رفع ہو گیا کہ تین ماننے کی وجہ سے تو نصاریٰ کی تکفیر کی گئی حالانکہ تم آٹھ قدیم مانتے ہو کیونکہ اگرچہ نصاریٰ علم حیات اور وجود تین صفت مانتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ بھی ان کا عقیدہ ہے کہ علم عیسیٰ میں منتقل ہو گیا پس اس انفکاک کے عقیدہ سے تعدد و تکثر ذوات قدیمہ میں لازم آیا جو منافی توحید ہے اس لئے ان کی تکفیر کی گئی اور اشاعرہ چونکہ انفکاک کے قائل نہیں تب تکثر جو بیانی علی التغایر۔ والا انفکاک ہے لازم نہیں آئے گا۔

لیکن تغایر و انفکاک پر تکثر کو موقوف بتلانے میں بیشکال ضرور وارد ہو گا کہ اعداد کے مراتب آحاد متعدد اور متکثر ہونے میں کوئی شبہ نہیں حالانکہ ان میں تغایر نہیں کیونکہ جز کل کے مغایر نہیں ہوتا ہے۔

نیز تغایر و انفکاک کی نفی پر تکلف عدم تعدد و تکثر کی تفسیح کرنی ہی بے محل ہے کیونکہ اہل السنۃ والجماعت تو تعدد صفات کے منکر ہی نہیں بلکہ معترف ہیں چلے ہے ان میں تغایر جائز ہو یا نہ ہو۔ پس تعدد کے انکار سے جواب دینا خروج عن المذہب ہو گا۔ لہذا معتزلہ کے اعتراض

لزوم تعدد کو تسلیم کرتے ہوئے یہ جواب دینا چاہئے کہ ذوات قدیمہ کا تحقق تو محال اور متلزم شرک ہے جیسے نصاریٰ کا مذہب ہے مگر ذات واحدہ کیلئے صفات قدیمہ متعددہ کا ثابت ہونا محال نہیں اور نہ یہ منافی توحید و متلزم و شرک ہے۔

البتہ ان صفات قدیمہ کو واجب الوجود لذاتہا نہ کہنا جس سے تعدد الہ کا اشتباہ ہو جو سرسری منافی توحید اور باطل بدیل الوجودانیت ہے اور نہ واجب الوجود بغیر کہا جائے جس سے اسکا مال بالغیر کا اعتراض ہو بلکہ یہ صفات واجب الوجود ہیں ایسی ذات کی طرف علی سبیل الایجاب مستند نہیں ہونے کی وجہ سے جو واجب الوجود لذاتہ ہے یعنی ذات باری تعالیٰ جو نہین صفات ہے نہ غیر صفات۔ پس جنہوں نے صفات کو واجب الوجود کہا ہے ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ صفات واجب ہیں ذات واجب کی وجہ سے بذات خود صفات واجب نہیں بلکہ ممکن ہیں اور ہر ممکن حادث ہے کہ قاعدہ سے ایسا ممکن مستثنیٰ ہے جو ذات قدیم واجب الوجود کے ساتھ قائم ہو اور ذات کی جہت واجب ہو۔ اب صفات کے ممکن بذاتہا ہونے کے باوجود قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں اور یہ صفات قدیمہ چونکہ واجب الوجود لذاتہا نہیں اس لئے تعدد الہ کا شبہ بھی نہیں ہوگا ہاں صفات پرستوں کا قدیم کے اطلاق سے بھی احتراز کرنا بہتر ہے تاکہ کوئی ہر قدیم کو قائم بالذات متلصف بصفات الوہیت سمجھ کر تعدد الہ کے اشتباہ میں نہ پڑ جائے۔ فافہم فان هذا من مزال الاقدام حتی وقعت

العقلاء ههنا في ظلمات الاوهام وقصرت عن درك كنهها الانعام  
فلذا ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى  
نفى قدمها والاشاعرة الى نفى غيرتها وعينيةتها۔

س۔ الیس فی کون الصفات لایین ولا غیر رفع التقیض وهو محال  
ج۔ ایک شئی سے جو مفہوم ہوتا ہے دوسرے سے بعینہ ہی مفہوم ہوتا ہے  
تو ان میں عینیت ہے، ورنہ غیرت ہے یہ معنی اگر عین و غیر کے ہوں تو یقیناً یہ  
تقیضیں ہیں کیونکہ ان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں نکلتا ہے۔ اس  
معنی کے مطابق لایین ولا غیر کننا رفع تقیضیں ہے جو محال ہے لیکن  
اشاعرہ غیر کی تفسیر مغائرت فی المقوم سے نہیں کرتے بلکہ دو چیزوں میں  
ایک کا وجود دوسرے کے نہ ہوتے ہوئے اگر متصور ہو سکے تو اس کو غیرت  
کہتے ہیں اور عینیت اتحاد فی المقوم کا نام ہے اس تفسیر کے مطابق عین اور  
غیر تقیضیں نہیں ہونگے کیونکہ ان میں واسطہ نکل آتا ہے ممکن ہے کہ  
دو شئی میں ایسا تعلق ہو کہ ایک کا وجود دوسرے سے منفک نہ ہو سکے  
اور نہ دونوں متحد المقوم ہوں تو ان میں نہ عینیت ہوگی نہ غیرت  
جیسے جز اور کل کا تعلق اور صفات اور ذات باری تعالیٰ کا تعلق اسی  
طرح صفات باری تعالیٰ کے آپس میں ایک دوسرے سے تعلق ظاہر ہے  
ان مثالوں میں متعلقین متحد المقوم نہیں اس لئے ان میں عینیت نہیں  
ہوگی۔ اسی طرح ایک کا وجود بغیر دوسرے کے ناممکن ہے اس لئے کہ  
جز و جزاء کی حیثیت سے بغیر کل کے نہیں پایا جاسکتا ہے اور کل بغیر

جزء کے باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ذات باری تعالیٰ بغیر صفات کے یا صفات بغیر ذات کے نہیں پائے جاسکتے ہیں کیونکہ ذات و صفات قدیم و ازلی ہیں اور ازلی پر عدم طاری ہونا محال ہے پھر کیسے ایک موجود اور دوسرا معدوم ہو گا پس ان میں غیریت بھی بمعنی وجود واحد ہا عند عدم الآخر نہیں ہوگی۔ ہاں حادث کے صفات ذات سے مغائر ہیں۔ کیونکہ ذات کا وجود صفت معینہ کے بغیر ممکن ہے۔

ارتفاع تقيضین کے اشکال سے بچنے کے لئے اشاعر نے غیر کی جو تفسیر کی کہ ایک کا وجود دوسرے سے منفک ہو کے اس پر دوسرے اشکالات وارد ہوتے ہیں کہ غیریت کے لئے جانبین سے انفکاک صحیح ہونا مراد ہے یا ایک جانب سے اگر جانبیں ضروری ہو تو صانع اور عالم میں غیریت نہیں رہیگی کیونکہ اگرچہ صانع کا وجود متصور ہے عدم عالم کی تقدیر پر مگر عالم کا وجود صانع کے وجود سے منفک نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ صانع کا عدم محال ہے اسی طرح عرض اور محل میں مغائرت نہیں رہیگی کیونکہ اگرچہ محل کا وجود ممکن ہے بغیر عرض کے مگر عرض کا وجود بغیر محل کے نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ بالاتفاق صانع اور عالم، عرض اور محل میں مغائرت ہے۔ پس غیریت کے لئے جانبین سے صحت انفکاک ضروری قرار دینا باطل ہے اور اگر ایک جانب سے صحت انفکاک غیریت کے لئے کافی ہے تو جزء اور کل ویسے ہی ذات اور صفت میں بھی غیریت ہو جائے گی کیونکہ جزء کا تحقق بغیر کل کے جائز ہے جیسے دہل کے عدد سے



نوساقط کردو تو دشل میں کا ایک موجود ہے اور دشل جو کل ہے وہ معدوم ہے اسی طرح ذات باری تعالیٰ کا وجود بغیر صفات کے جائز ہے بالنظر الی ذاتہ اگرچہ صفات قدیم ہونے کی وجہ سے ایسا نہیں ہوگا۔

اگر کوئی یوں کہے کہ ہماری مراد شق اول ہے مگر اس معنی کر کے کہ ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن التصور ہو چاہے عدم آخر فرضی ہی ہو اور نفس الامر میں محال ہو پس صانع اور عالم میں مغایرت منطقی نہیں ہوگی کیونکہ عالم کا وجود اگرچہ نفس الامر میں بغیر صانع کے نہیں ہو سکتا ہے لیکن وجود عالم کا تصور ممکن ہے عدم وجود صانع کے ساتھ چاہے بعد میں دلیل سے وجود صانع ثابت ہو جائے۔ اگر تصور وجود عالم بغیر وجود صانع کے محال ہوتا تو وجود صانع یر دلیل لانا عبث بلکہ محال ہوتا کیونکہ تحصیل حاصل محال ہے۔ البتہ جزر اور کل میں مغایرت نہیں کیونکہ جزر کا تصور عدم کل کے ساتھ ممکن نہیں جیسے دس کا ایک دشل معدوم ہو جانے کے بعد نہیں پایا جاسکتا ہے اس لئے کہ ایک جس کو اضافت و نسبت ہے دشل کی طرف باعتبار جزر ہونے کے اس نسبت کے ساتھ بغیر دشل کے نہیں پایا جاسکتا ہے لہذا نوساقط کرنے کے بعد جو ایک رہے گا وہ ایک منفرد ہوگا۔ جس کی جزئیت باطل ہو گئی ہے اب اس کا تصور جزر کا تصور نہیں۔

یہ توجیہ اعتراض اول کے دفعیہ کے لئے کافی نہیں کیونکہ اشارہ نے تصریح کی ہیں کہ صفات کے آپس میں مغایرت نہیں حالانکہ ہر صفت کا

تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ فی نفسہ ممکن ہے لہذا تمھاری توجیہ کے اعتبار سے مغائرت لازم آجائے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ غیریت سے ان کی یہ مراد نہیں بلکہ ایک وجود دوسرے کے حقیقی عدم کے ساتھ ہو تو غیریت ہے اور صفات بوجہ قدیم ہونے کے ان پر عدم کا طاری ہو محال ہے۔ علاوہ ازیں اس توجیہ سے عرض اور محل کا جواب نہیں ہوا کیونکہ وجود عرض کا تصور بغیر محل کے نہیں ہو سکتا ہے (لما عرف ان وجود الاعراض فی انفسہا ہو وجودھا کما لھا)

نیز جزو کلی سے متغائر نہ ہونے میں وصف اضافت الی الکلی کا جو اعتبار کیا گیا اس لحاظ سے تمام متضائفین میں مغائرت نہیں کی گئی کیونکہ اب کا وجود باعتبار الاضافة الی اللابن کے بغیر ابن کے تصور نہیں ہو سکتا اسی طرح ابن کا وجود بغیر آب کے لُح کا وجود بغیر لُح کے علیٰ ہذا القیاس علت کا وجود بغیر معلول کے اس لئے کہ ان میں محض مصداق مراد نہیں بلکہ مع الاضافة الی الآخر۔ پس منسوب الیہ بغیر اضافة نہیں ہوگی حالانکہ یہ سب کے سب مغائرت ہیں اور اعتبار اضافة سے یہ مغائرت نہیں رہتے حتیٰ کہ غیر غیر میں بھی غیریت نہیں رہتی کیونکہ غیریت اسمائے اضافیہ میں سے ہے ہر ایک کی غیریت بالنسبۃ الی الآخر سے اور مع النسبۃ بدون آخر کے متحقق نہیں ہوگا۔ پس اس اعتبار سے انفکاک فی الوجود نہ ہونے کی وجہ سے غیر غیر میں غیریت منتفی ہو جائیگی۔ و ہذا ہوا لتناقض صریحا۔

بعضوں نے لایین ولا غیر کیوں تفسیر کی ہے کہ لایین سے مراد

مفہوم دونوں متحد نہ ہوا اور لا غیر سے مراد وجود دونوں متحد ہوں جیسے  
محمول اور موضوع کا حال ہے کہ حمل کیلئے مفہوم کے اعتبار سے ان میں  
تغایر اور مصداق اور وجود کے اعتبار سے اتحاد ضروری ہے کیونکہ مفہوم  
میں تغایر نہ ہو تو مفید للحکم نہیں ہو گا جیسے الانسان الانسان اور وجود  
میں متحد نہ ہو تو حمل صحیح نہیں ہو گا جیسے الانسان حجر بخلاف الانسان  
کاتب کے کہ یہ صحیح ہے اور مفید للحکم ہے۔

مگر یہ تفسیر بھی صحیح نہیں کیونکہ بعض صفات کا اگرچہ ایسا حمل  
صحیح ہے ذات پر جیسے عالم، قادر اور باقی صفات مشتقہ لیکن علم قدرت  
حیوۃ وغیرہ صفات محضہ کا حمل نہیں ہو سکتا ہے ذات پر کیا لایحلی سفاۃ  
قولک الواجب علم، اوقدرۃ۔

اسی طرح اجزاء غیر محمولہ علی الكل پر یہ تفسیر منطبق نہیں جیسے  
دنل اس کا جزو ایک "یہ عین بھی نہیں اور نہ غیر ہے یا "زید" اس کا جزو  
اس کے ہاتھ یہ عین زید نہیں اور نہ غیر ہے پس حمل صحیح ہونا چاہئے تھا  
حالانکہ حمل صحیح نہیں کیونکہ وجود کے اعتبار سے یہ اجزاء کل کے تغایر ہیں  
شیخ ابوالمعین نے تبصرہ میں اجزاء غیر محمولہ کا کل سے مغائر نہ ہونے  
کے اثبات میں یہ کہل ہے کہ عشرہ میں سے واحد کا غیر عشرہ ہونے کا اور  
زید کا ہاتھ غیر زید ہونے کا متکلمین یا معتزلہ میں سے کوئی قائل نہیں ہوائے  
جعفر ابن حارث معتزلی کے اور اس کا قول جہالت پریشی ہے کیونکہ  
شیخ کا غیر نفس ہونا محال ہے اور اس میں ہی لازم آتا ہے کیونکہ عشرہ

واحد کو بھی شامل ہے مع دوسرے آمادے ہیں یہ واحد مع دوسرے  
 آمادے کے عشرہ ہے تو اب عشرہ کا غیر ہونا گویا نفس کا غیر ہونا ہے  
 اسی طرح زید شامل ہے ہاتھ سمیت تمام عضو کو تو ہاتھ کو غیر زید کہنا  
 درحقیقت غیر ہاتھ کہنا ہے لیکن ابوالمعالیج کی توجیہ مضطرب ہے  
 ہے کیونکہ عشرہ کا اطلاق مجموعہ آمادے سے من حیث المجموع ہر ایک واحد  
 پر عشرہ کا اطلاق نہیں ہو رہا ہے کہ غیر عشرہ بتانے سے غیر نفس ہونا لازم  
 آجائے۔ اسی طرح زید کا اطلاق مجموعہ اعضاء پر من حیث المجموع ہے ہر ایک  
 جز پر زید کا اطلاق نہیں ہو رہا ہے کہ کسی جز کو زید کے غیر بتانے سے  
 غیر نفس ہونا لازم آجائے۔ فافہم۔

س۔ بینو اصفاتہ تعالیٰ الکمالیۃ ماہی؟

ج۔ باری تعالیٰ کی صفات ازلیہ یہ ہیں ”علم“ کہ اس صفت کا  
 تعلق جب معلومات سے ہو تو تمام معلومات منکشف ہو جاتے ہیں  
 پس باری تعالیٰ کس وصف علم سے ہر ایک چیز کی خبر روز ازل سے ہے  
 ”قدرة وقوت“ کہ جب صفت قدرة کا تعلق مقدرات سے ہوتا  
 ہے تو اس کے ذریعہ باری تعالیٰ مقدرات پر اثر کرتا ہے ”حیوة“  
 کہ یہ صفت علم و قدرت کو موجب ہے یعنی علم و قدرت وغیرہ صفات  
 باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہو چکی ہیں۔ بدلیل استحالۃ کون صانع العالم  
 غیر عالم و قادر۔ اور علم و قدرت جنسی صفات سے ایسی ذات متصف  
 نہیں ہو سکتی جو حی نہ ہو پس ان صفات کا ثبوت صحیح ہونا موقوف ہے

صفت حیوۃ پر۔ لہذا جیسے اس کے لئے علم و قدرت صفات ازلی ہیں  
 ہیں۔ اسی طرح حیوۃ بھی اس کی صفت ازلی ہے۔ ”سمیع۔ بصر“ کہ سمیع کا  
 تعلق جب سموعات سے اور بصر کا تعلق مبصرات سے ہوتا ہے تو انکا  
 علی وجہ الکمال ادراک کرتا ہے جو ادراک علمی سے زائد ہوتا ہے سمیع و  
 بصر سے باری تعالیٰ کے ادراک کی کیفیت ایسی نہیں جیسی مخلوقات کی ہے  
 یعنی اعضا کا ہونا اور جس بصر کا متاثر ہونا مبصر سے اور جس سمیع میں ہو  
 متکیف بالصوت کا پہنچنا۔ کیونکہ یہ سب خواص اجسام سے ہیں جس  
 سے باری تعالیٰ منزہ ہے۔ الغرض اپنی سماعت اور بصارت پر قیاس  
 کر کے باری تعالیٰ کے لئے ان کا تحقیق محال بتانا حماقت ہے کیونکہ یہ قیاس  
 الشاہد علی الغائب ہے جو سراسر باطل ہے جیسے دوسری صفات باری  
 تعالیٰ علم و قدرت وغیرہ مخلوقات کی صفات کے بغیر ہیں اسی طرح  
 سمیع و بصر بھی مخلوقات کی جیسی نہیں ہے۔

یہ شبہ نہ ہو کہ سمیع و بصر قدیم ہونے سے سموعات اور مبصرات  
 کا بھی قدیم ہونا لازم آئیگا کیونکہ قوت ادراک ہونے سے یہ ضرور نہیں  
 کہ ہر وقت وہ مدركات کا ادراک کرتی رہے جیسے مخلوق کو قوت سماعت  
 ہے تو کیا ہر وقت آوازیں کان میں گونجتی رہنا ضروری ہے؟ بلکہ جس  
 وقت آواز آئے گی اس وقت سے ادراک ہوگا ویسے ہی باری تعالیٰ  
 کے لئے صفت سمیع و بصر تو ازل سے ہے لیکن جب سموعات و مبصرات  
 ہونگے اس وقت ان کے ساتھ ادراک کا تعلق ہوگا۔ قیاساً علی العلم

والقدرة کہ یہ صفات قدیم ہیں اور معلومات و مقدرات حادث ہیں  
تو عند الحوادث تعلق ہوگا۔ صفات کا اپنے متعلقات سے پس تعلق  
حادث ہے اور صفات قدیم ہیں۔ قدر ارادۃ و مشیت کہ ان  
دونوں سے مراد وہ صفت ہے جس سے کسی مقدر کو موجود یا معدوم  
کرنے میں جس وقت اور جس طرح چاہتا ہے خاص کر لیتا ہے یہ صفت  
قدرة اور علم کے علاوہ مستقل صفت ہے کیونکہ قدرة کی نسبت مقدر  
کی ہر ایک جہت سے برابر ہے پس اس کے ذریعہ مقدر کے وجود و عدم  
اور خصوصیت زمان و مکان میں سے کسی کی ترجیح نہیں ہو سکتی اسی طرح  
علم بھی مزج نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ علم وقوعی شئی کے تابع ہوتا ہے یعنی  
جیسے چیز واقع ہونے والی ہے اسی کے مطابق علم ہوگا۔ پس نفس وقوع کے  
لئے یہ کیسے مزج ہوگا۔ لہذا ارادۃ مستقل صفت ازلی ہے احد المقدورین کے  
وقوع کی ترجیح کے لئے جب اس کا تعلق کسی ایک کے وقوع سے ہوگا اس  
تفصیل سے کرامیہ کا رد ہو گیا جو کہتے ہیں کہ مشیت صفت قدیمہ ہے اور ارادہ  
حادث ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے کیونکہ مشیت اور ارادہ  
ایک ہی صفت ہے اور وہ ازلی ہے بوجہ محال ہونے قیام حوادث کے  
ذات باری تعالیٰ سے نیز اس کا بھی رد ہو گیا جو ارادہ کو صفت حقیقیہ  
نہیں مانتے بلکہ خدا کا ارادہ جب اپنے فعل سے متعلق ہو تو معنی بتلاتے  
ہیں کہ وہ اپنے فعل میں مجبور سا ہی اور مغلوب نہیں ہے اور جب فعل  
غیر سے متعلق ہو تو کہتے کہ ارادہ خدا سے مراد امر ہے اس کا بطلان تو

بالکل ظاہر ہے۔ کیونکہ ارادہ کے بعد مراد کا واقع نہ ہونا عجز مرید پر ال ہے اور باری تعالیٰ کا عاجز ہونا محال ہے تو اگر ارادہ سے امر کے معنی لئے جائیں تو مامور بہ جو مراد ہے اس کا وقوع امر کے بعد ضروری ہوگا تاکہ عجز لازم نہ آئے حالانکہ تمام انسان مامور بالا ایمان والا احکام پونے کے باوجود محدود ہے چند افراد میں اس کا وقوع ہے اور اکثر کافر فاسق و فاجر ہیں۔ امر و مشیت اگر ایک ہوتے تو مخلف نہ ہوتا معلوم ہوا کہ مشیت اور امر دو چیز ہیں۔

فعل، تخلیق، تزیین، کہ ان سے مراد وہ صفت ازلی ہے جس کے ذریعہ یہ اور اس قسم کے افعال جیسے احیاء، اماتہ، تصویریں درہوتے ہیں اسی کو متکلمین صفت تکوین سے موسوم کرتے ہیں اس کا مستقل صفت ازلی ہونا تاثر یہ کہ مذہب ہے اور شاعرہ کے نزدیک مستقل صفت نہیں بلکہ یہ صفت قدرۃ کے تعلقات کے اسما ہیں۔ قدرۃ کا تعلق رزق سے ہو تو تزیین، خلق سے ہو تو تخلیق، علیٰ ہذا القیاس اس کی تفصیل تکوین کی بحث میں آئے گی۔ ”کلام“ یہ وہ صفت ازلی ہے جس سے باری تعالیٰ کلام کر سکتا ہے پس نظم قرآن جو مرکب من الحروف ہے۔ تعبیر اسی صفت کی ہے جو قائم بالذات ہے جیسے جب کوئی حکم کرتا ہے۔ یا منع کرتا ہے یا خبر دیتا ہے تو اولاً اپنے ذہن میں ایک مضمون پاتا ہے پھر اس کا اظہار کرتا ہے خواہ عبارت کے ہو یا کتابت سے یا اشارہ سے پس حقیقۃ کلام وہی مضمون اور معنی مضمر فی النفس کا نام ہے جس کو کلام نفسی کہا جاتا ہے

اور زبان کلام نفسی پر دلالت کرتی ہے اس لئے مجازاً الفاظ و اصوات  
سے مرکب کو بھی کلام کہتے ہیں یعنی کلام لفظی۔

ذہن و دل کی بات کو کلام کہنا زمانہ قدیم سے معروف ہے چنانچہ  
اخطل شاعر کہتا ہے۔

ان الکلام لفي القواد و انما جعل اللسان على القواد دليلاً

اور واقعہ بیعت ابو بکرؓ کے بارے میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں  
کہ انصار کی مجلس میں میں اور ابو بکرؓ گئے۔ و زورت فی نفسی متاخرتکم  
ابو بکرؓ الخ۔ اسی طرح عام محاورہ میں بھی کہا جاتا ہے کہ میرے دل میں ایک  
بات ہے جو کہنا چاہتا ہوں۔ پس ان استعمالات سے بھی بالکل واضح  
ہو گیا کہ حقیقہ کلام دل کے مضمون کو کہا جاتا ہے۔ اگرچہ تعبیر زبان کو  
بھی مجازاً کلام کہتے ہیں۔

باری تعالیٰ کے لئے صفت کلام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اجمالاً  
اور روایات متواترہ سے باری تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور متکلم  
بغیر صفت کلام کے محال ہے لہذا یہ صفت بھی قطعاً ثابت ہے۔

س۔ فصلوا حقیقۃ کلام اللہ ما ہی؟

ج۔ کلام باری تعالیٰ کی صفات ازلی میں سے ہے، اسکے کلام میں حروف  
و صوت سے مرکب ہو تو قدیم نہ ہے۔ اس لئے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے  
وہ کسی کے پیچھے نہیں ہوتی ہے اور کلام لفظی جو مرکب حروف و اصوات  
سے ہوتا ہے اس میں تقدیم تاخیر ہوا کرتی ہے مثلاً زید میں جب تک ز سے

حروف و صوت نہیں ہوتا اگر اس کا کلام



ادانہ کر لیں گے بے ادانہ ہوگی علیٰ ہذا القیاس۔ لہذا حروف و اصوات سے مرکب ہونیوالا کلام اس کی صفت نہیں۔ اس سے خابلہ اور کرامیہ مذہب کا بھی بطلان ہو گیا جو کہتے ہیں کہ کلام اللہ حروف و اصوات سے مرکب ہوتے ہوئے بھی قدیم ہے۔

باری تعالیٰ کے لئے کلام ثابت کرنے سے سکوت و آیات کی بھی نفی ہوگی یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ باری تعالیٰ اپنی ذات میں کلام موزون نہیں کرتا ہے یا آلات وغیرہ کے فقدان کے سبب کلام کرنے پر قادر نہیں۔ باری تعالیٰ اسی صفت کلام کے ذریعہ حکم بھی کرتا ہے نہی بھی خبر بھی دیتا ہے، ندا بھی کرتا ہے۔ پس کلام کا انقسام امر نہی خبر ندا وغیرہ کی طرف حقیقی نہیں جیسے جنس کا انقسام انولع کی طرف یا نوع خبر نیا کی طرف ہوتا ہے کہ بغیر اقسام کے قسم کا وجود ہی نہ ہو پھر ان اقسام کی رو سے کلام کو متضمن صفات متعددہ بتلایا جائے بلکہ کلام صفت واحد ازلیہ قائم بذات اللہ ہے اور یہ اقسام اضافات کے سبب سے پیدا ہوئے ہیں۔ خبر سے تعلق کے اعتبار سے خبر اور موریہ سے ہو تو امر علیٰ ہذا القیاس لہذا صفت کلام واحد ہے جس میں تکثر آتا ہے تعلقات کے اختلاف کے سبب سے جیسے علم و قدرت وغیرہ ہر ایک صفت میں اپنے تعلقات سے تعلق کے اعتبار سے تعدد و تکثر ہے مگر فی حد ذاتہ ہر واحد ہے بعضوں نے صفت کلام کو ایک ثابت کرنے کے لئے کلام کو ازلاً مخمّر فی الخبر مانا ہے اور باقی اقسام کلام کو تاویل کر کے خبر میں داخل کر دیا ہے کہ امر میں خبر

ہے استحقاق ثواب کی فعل پر اور استحقاق عقاب کی ترک پر اور  
 نہیں ہیں اس کے برعکس اور نداد میں خبر ہے طلب اجابت کی علی بندا  
 القیاس لیکن ان کے معنی میں حقیقتہ اختلاف ہوتے ہوئے سب کو  
 بتا و بل ایک بنادینا محض تکلف ہے۔

چونکہ معتزلہ کلام باری تعالیٰ کو حادث بتلاتے ہیں (جیسے  
 آگے آئے گا) اس لئے وہ اہل السنۃ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ کلام  
 جس میں امر و نہی اور خبر ہے اگر ازل میں ہو جیسے تم کہتے ہو تو لازم آئیگا  
 کہ بغیر مامور کے امر و اور بغیر منہی کے نہی ہو کیونکہ مامور و منہی تو ازل  
 میں نہیں۔ ایسا امر و نہی تو حاق و اور بیہودگی ہے اسی طرح ازل میں خبر  
 ماضی کے عنوان سے جیسے انا ارسلنا نوحا وغیرہ سراسر کذب ہوگا  
 کیونکہ یہ واقعات تو بعد میں ہوئے حالانکہ ان عیوب سے باری تعالیٰ کی  
 تنزیہ واجب ہے جس کی یہی راہ ہے کہ کلام کو حادث مان لو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلام ازل میں امر و نہی اور خبر کی طرف  
 منقسم ہی نہیں بلکہ صالح ہے سب کا جب مامور و منہی کا حادث ہوگا  
 بصورت امر و نہی اس معنی صالح قدیم کی تعبیر ہوگی۔ اس صورت میں  
 کوئی اشکال نہیں یا ازل میں منقسم تو مانتے ہیں مگر امر ازل میں ہونے  
 سے یہ مراد نہیں کہ اسی وقت مامور سے طلب فعل ہو رہا ہے جس سے  
 سفاہت کا شبہ ہو۔ بلکہ یہ مطلب ہے کہ جب مامور موجود اور اہل ہوگا  
 اس وقت اس کے لئے مامور یہ کار کرنا ضروری ہے ایسی صورت میں

مامور کا وجود عند الامر ضروری نہیں بلکہ علم آمر میں وجود کافی ہے جیسے  
 کسی کو معلوم ہوا کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے گھر ایک لڑکا پیدا  
 ہونے والا ہے تو کسی سے وصیت کر جاتا ہے جب میراث پیدا ہو تو  
 میری جانب سے یہ حکم سنا دینا کہ وہ علم طلب کرے ایسے حکم کو کوئی بھی  
 سفاہت اور حماقت نہیں کہتا ہے اور خرازی ہونے میں کوئی اشکال  
 نہیں کیونکہ باری تعالیٰ زمانہ سے منزہ ہے اس کے حق میں نہ ماضی ہے نہ مستقبل  
 نہ حال۔ پس کلام جزئی ازل میں متصف بالازمنہ نہیں ہاں تجربہ سے تعلق  
 کے وقت متصف بالزمان ہوگا۔ تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے اور  
 اسی تعلق میں ماضی مستقبل حال کی رعایت کیجاتی ہے ”فاخل لا اشکال با تم وجہ“  
 سئل۔ ما الاختلاف فی مسئلۃ خلق القرآن؟ بیوا منہا ہل الحق مبدئہا  
 ج۔ معتزلہ کے نزدیک قرآن حادث ہے اور اہل حق کے نزدیک قرآن مجید قدیم  
 ہے لیکن باعتبار اطلاق قرآن کریم کلام نفسی پر۔ ورنہ قرآن بمعنی نظم منقول  
 جو مرکب من الحروف والاصوات ہے وہ قدیم نہیں جیسے خیالہ کا مذہب  
 ہے اسی وجہ سے مصنف نے القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا تاکہ قرآن  
 کے اطلاق ثانی سے غلط فہمی نہ ہو اور غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا  
 عنوان اختیار کیا تاکہ محل خلاف کی تہریج اسی عبارت سے ہو جائے  
 جو مشہور بین الفریقین ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اس لئے اس  
 مسئلہ کا نام بھی مسئلہ خلق قرآن پڑ گیا۔  
 درحقیقت یہ اختلاف ناشی ہے کلام نفسی کے اثبات اور عدم

اثبات پر ورنہ اہل السنۃ کلام لفظی کو قدیم نہیں کہتے اور نہ معتزلہ کلام  
نفسی کو حادث کہتے ہیں بلکہ وہ اس کے ثبوت کے منکر ہیں۔ ہمارے  
نزدیک کلام نفسی ثابت ہے کیونکہ خدا کا متکلم ہونا اجماعاً و تواتراً من الانبیاء  
ثابت ہے اور متکلم وہی ہے جو متصف بالکلام ہو اور کلام لفظی ہے بوجہ  
حادث ہونے کے باری تعالیٰ کا اتصاف محال ہے تو لامحالہ کلام نفسی  
قدیم سے متصف ہوگا اور معتزلہ چونکہ قرآن کو جو کہ بالاتفاق کلام اللہ ہے  
صفات حادث سے متصف دیکھتے ہیں کہ الفاظ میں ماورزول میں قدیم و  
تایخ ہے اور مسموع و مقروء ہے اس لئے وہ کلام کو حادث کہتے ہیں مگر یہ  
استبہان کو ہوا کلام لفظی اور نفسی میں تفریق نہ کرنے کی وجہ سے کیونکہ  
یہ تمام صفات تو کلام لفظی کی ہیں اور اس کو کتب اہل السنۃ قدیم کہتے ہیں  
البتہ حنا بلکہ پر اس سے احتجاج ہو سکتا ہے جو کہ الفاظ اور معانی سب کو  
قدیم کہتے ہیں نہ کہ اہل السنۃ پر جو کہ صرف معنی کو قدیم کہتے ہیں معتزلہ باری  
تعالیٰ کے لئے کلام نفس قدیم کے تو انکار کر گئے مگر دلائل قطعیہ کی وجہ سے  
متکلم ہونے کا انکار نہ کر سکے۔ البتہ کلام لفظی حادث سے اتصاف محال  
ہونے پر اس کی یوں تاویل کرنے لگے کہ وہ خالق ہے کلام کا دوسرے محل  
پس اس لئے اس کو متکلم کہا جاتا ہے لیکن اس کا بطلان بار یا اچکا ہے کہ  
شوق کا اطلاق کسی پر جب صحیح ہے کہ ماخذ اشتقاق سے خود وہ متصف ہو  
بیر دوسرے تمام اعراض کا خالق بھی باری تعالیٰ ہے پس تمھاری تاویل  
کے مطابق ان کی صفات مشتقہ کا اطلاق بھی باری تعالیٰ پر درست ہونا چاہئے

جو سب کے نزدیک باطل ہے۔

معترضہ کا سب سے قوی اشکال یہ ہے کہ تم بائیں دفنی المصاحف کو قرآن کہتے ہو اور بائیں الدفتین نقوش اور حروف مکتوب ہیں بوزبان سے پڑھے جاتے ہیں مادر جن کی آواز کان سے سنتے ہیں اور یہ سب حادث ہیں تو قرآن بھی حادث ہو گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مصحف میں صورت حروف ضرور لکھے ہوئے ہیں اور ہمارے قلوب میں وہ محفوظ ہیں زبان سے پڑھتے ہیں کان سے سنتے ہیں مگر کلام جو صفت باری تعالیٰ ہے وہ ان میں حلول کیا ہو نہیں ہے کہ ان کے حادث ہونے سے وہ بھی حادث ہو جائے بلکہ یہ سب احوال نظم حادث کے ہیں جو اس معنی قدیم پر دال ہیں جیسے کہا جاتا ہے آگ ایک جلانے والی شے ہے جس کو زبان سے تلفظ کیا جاتا ہے، قلم سے لکھا جاتا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت صوت و حرف ہو جائے بلکہ اس کی حقیقت اپنی جگہ پر موجود ہے بوجہ خارجی اصلی اسی طرح صفت کلام کی حقیقت اپنی جگہ پر قائم ہے اور اس کا مکتوب فی المصاحف اور مقروء بالاستسہ اور محفوظ فی القلوب ہونا جو کہا جاتا تو یہ سب اس کے وجودات ظلی ہیں کیونکہ اشیاء جیسے خارج میں موجود ہوتے ہیں ویسے ہی انکا وجود ذہن میں اور بعض عبارت و کتابت بھی ہے مگر یہ ظلی ہیں جو دال ہوتے ہیں وجود اصلی خارجی پر پس وجودات ظلی حادث ہونے کی وجہ سے قرآن باعتبار وجود ظلی کے صفات حادث سے بھی متصف ہوتا ہے مگر ان

صفات سے اس کے وجود اصلی میں کوئی فرق وغیر نہیں آتا ہے۔  
 اس سے واضح ہو گیا کہ حقیقۃً قرآن نام ہے اس معنی قدیم  
 قائم بذات اللہ کا لیکن ائمہ اصول نے مکتوب فی المصاحف سے تعریف  
 کی ہے جو نظم دال علی المعنی القدیم پر صادق آتی ہے کیونکہ ان کی غرض اور  
 مقصد یعنی احکام شرعیہ کی دلیل کی تفصیل کرنی وہ متعلق ہے نظم دال  
 علی المعنی سے فقط معنی سے وہ غرض پوری نہیں ہو سکتی کیونکہ معنی جو قائم  
 باللہ ہیں وہ ہمارے عقول سے مخفی ہیں تو ان کی تعریف حقیقت قرآن کی  
 وضاحت کے لئے نہیں بلکہ محض احکام کی دلیل ہونے کی رو سے۔ لہذا  
 اس تعریف سے حقیقت قرآن پر اشکال نہ ہونا چاہئے باقی رہی یہ بات  
 کہ یہ کلام قدیم مسموع ہو سکتا ہے یا نہیں امام اشعری کے نزدیک ممکن ہے  
 مگر ایسی صوت و حرفت نہیں جیسے مخلوق کے ہیں۔ اور شیخ ابو منصور مازیدی  
 اور ابو اسحق اسفہرائی کے نزدیک ممکن نہیں اور جہاں نصوص میں سماع  
 کا ذکر آیا ہے وہاں سماع مایدل علی الکلام مراد ہے یعنی صوت حادث  
 مخلوق من اللہ سے۔

تفصیل سے اگر کسی کو شبہ ہو کہ کلام نفسی ہی جب اس کی صفت  
 ہے تو قرآن مجید کی عبارت عربیہ حقیقۃً اس کا کلام نہیں ہو گا پس نظم عربی  
 کو کلام خدا ہونے سے انکار کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہئے۔ حالانکہ باتفاق  
 جمہور اہل اسلام وہ کافر ہے۔ نیز قرآن میں بعض جگہ کفار سے معارضہ کیا گیا ہے  
 کہ اگر تم سچے ہو تو ہمارے کلام کی مانند کلام لاؤ اور معارضہ الفاظ اور عبارت

ہی سے ہوا کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ الفاظ ہی اس کا کلام ہے۔  
 اس کا جواب یہ ہے کہ کلام اللہ شرک ہے نفسی اور لفظی حادث  
 میں لفظی کو کلام الہی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ سوائے خدا کے کسی اور کی تالیف  
 و تصنیف نہیں ہے۔ اس معنی سے الفاظ اور عبارت قرآن مجید بھی کلام اللہ  
 ہے پس اس کو کلام اللہ نہ کہنے والا بالاتفاق کافر ہے۔ اور اس سے معارضہ  
 بھی درست ہے لہذا جنہوں نے کلام لفظی کو مجاز کہا ہے وہ منی علی التسامع  
 ہے کہ نفسی کو اہل قرار دیا ورنہ لفظ کے وضع الہی سے وہ منکر نہیں ہیں۔  
 بعض محققین نے کہا کہ مشائخ سے جو دس ہے کہ کلام اللہ معنی قدیم  
 میں لفظ کے مقابلہ میں نہیں کہ یہ مطلب ہو لفظ حادث ہے اور مدلول لفظ  
 معنی قدیم ہیں بلکہ عین کے مقابلہ میں جبکہ مطلب یہ ہے کہ کلام قائم بالذات  
 نہیں بلکہ دوسری صفات کی طرح ذات باری تعالیٰ سے قائم ہے اور  
 قرآن کلام اللہ لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے قدیم ہے لیکن نظم  
 مؤلف من الحروف جس میں تقدیم و تاخیر ہے اس سے اعتبار سے نہیں کیونکہ  
 یہ تو بدلتا ہوا حادث ہے بلکہ جو لفظ قائم باللہ ہے وہ بغیر ترتیب و ترتیب و  
 تاخیر کے ہے جیسے حافظ کے ذہن میں تمام قرآن بلا تقدیم و تاخیر محفوظ ہے  
 البتہ تعبیر سب کا ایک ساتھ نہیں ہو سکتا ہے آگاہ میں نقصان و قصور کی وجہ  
 سے اور باری تعالیٰ آگاہ محتاج نہیں پس خدا کا کلام جب سنا جائیگا  
 غیر مرتب الاجزاء ہوگا لہذا حادث کا اشکال نہ ہوگا۔ ہذا۔ فاعلم۔  
 سئل۔ التکوین صفة مستقلة لله تعالى ام لا؟ ما الاختلاف فيه بين

الاشاعرة والماتريدية؟

ج۔ تکون جس کے معنی ایجاد اور تخلیق کے ہیں یعنی شئی معدوم کو معدوم سے وجود میں لانا۔ یہ ماتریدہ کے نزدیک مستقل صفت ہے اور دوسری صفات کی مانند قدیم قائم بذات الہ ہے اور اشاعہ کے نزدیک یہ کوئی صفت مستقلہ نہیں بلکہ قدرۃ اور ارادہ کے بعض مخصوص تعلقات اور اضافات کا نام ہے مثلاً کسی چیز کے پیدا کرنے سے قدرت کا تعلق ہو تو اس کو تکون کہیں گے۔ رزق دینے سے ہو تو ترزیق علیٰ ہذا القیاس اور تعلق چونکہ حادث ہے اس لئے یہ تکون اعتباری بھی حادث ہے۔

اور ماتریدہ اس کو صفت مستقلہ اس لئے کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا تکون ہونا سب کے نزدیک مسلم ہے پس اس شق کا اطلاق جب صحیح ہوگا کہ ماخذ اشتقاق تکون اس کی صفت ہو اور تمام صفات افعال بہ۔ ترزیق، تصویر، احیاء، اماتہ چونکہ اسی کی طرف راجع ہیں اس لئے ایک صفت مانی گئی کہ اختلاف تعلقات سے اس کے اسماء مختلف ہوتے ہیں کیونکہ بلا ضرورت صفات کثیرہ مان کر قدیموں میں تکثیر بہتر نہیں جیسے بعض علماء ماوراء النہر نے کہا ہے کہ ہر ایک صفت مستقل ہے۔ یہ صفت قدرۃ و ارادۃ کے علاوہ اس لئے ہے کہ قدرۃ کی نسبت موجود و معدوم سب مقدرات سے علی السو یہ ہے اور تکون کا تعلق خاص ہے ان میں سے صرف وجود و معدوم کے ساتھ۔ پس اس کا تفاضلیہ ہے کہ مقدر موجود ہو اور قدرت کا تفاضلیہ یہ ہے کہ وجود مقدر صحیح ہو۔



تکوین قدیم اس لئے ہے کہ قیام حوادث باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے۔ نیز اگر حادث ہو تو یا دوسرے تکوین کے ذریعہ اسکا حدوث ہوا ہے پس تکوین کے لئے تکوین کا تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے بلکہ اس سے حدوث عالم بھی محال ہونا لازم آئیگا۔ کیونکہ اس کا حدوث موقوف ہوگا تکوینات بغیر تناسیبہ پر جو محال ہے اور موقوف علی المحال محال ہوا کرتا ہے اور اگر بغیر تکوین آخر کے اس تکوین کا حدوث ہو جائے تو لازم آئیگا کہ حادث بغیر ایجاد کے اور بغیر خالق کے موجود ہو جائے جو محال ہے اور یہ بھی لازم آئیگا کہ صانع معطل ہو کیونکہ حادث خود بخود جب موجود ہو سکتا ہے تو صانع کی کیا ضرورت؟

تکوین کو قدیم کہنے سے بیشبہ نہ ہو کہ کونات بھی قدیم ہو جائیں گے کیونکہ بے کونات تکوین نہیں پائی جاسکتی ہے اس لئے کہ ہم صفت تکوین کو قدیم کہتے ہیں اور صفت کا تحقق کسی تکوین کے وجود پر موقوف نہیں البتہ صفت کا ظہور بغیر موقوف ہے پس عالم اور اسکی تمام اشیاء کا وجود اپنے اپنے وقت پر حادث ہے، اس تکوین ازلی کے تعلقات حادثہ سے جیسے علم و قدرہ قدیم ہیں اور معلومات و مقدمات حادث ہیں بحادث تعلقات لہذا تکوین کو ضرب مع المضروب جیسی صفت پر قیاس کرنا غلط ہے۔ کیونکہ ضرب ایک صفت اضافی ہے جو بغیر متنبسین یعنی ضارب و مضروب کے نہیں پائی جاسکتی ہے بخلاف تکوین کے کہ وہ صفت حقیقی ہے جو مبدأ ہے اضافت مخلوق الی الخالق کے لئے۔ یہی اضافت حادث ہے مع

حدوث المخلوق اور اس کا مبدأ قدیم ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک تکوین اور مکتون ایک شئی ہے یعنی خارج  
 میں مکتون کے علاوہ تکوین کی کوئی حقیقت ثابت نہیں ہے اور  
 متریزیہ کے نزدیک تکوین مغائر ہے مکتون سے۔ کیونکہ فعل مفعول کے  
 مغائر ہی ہوا کرتا ہے جیسے ضرب مغائر ہے معزوب کے اور کل مغائر  
 ہے مآول کے۔ نیز اگر عین مکتون ہو تو ہر شئی اپنی ذاتی تکوین سے وجود  
 میں آئے گی اور جس کا وجود بقاضائے ذات ہو وہ قدیم مستغنی عن الصانع  
 ہوا کرتا ہے تب تمام کائنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو محال و باطل ہے  
 اسی طرح جب تمام اشیاء بذات خود پیدا ہو گئیں تو باری تعالیٰ  
 صانع عالم و خالق عالم نہ رہے گا۔ حالانکہ اس کا صانع ہونا دلیل قطعی سے  
 ثابت ہو چکا ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ مکتون نہ ہو جس لئے  
 کہ مکتون وہی ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب عین  
 مکتون ہوگی تو باری تعالیٰ سے کیسے قائم ہوگی۔ علاوہ ازیں لازم  
 آئے گا کہ جسم اسود کو خالق و مکتون سواد کہنا معج ہو کیونکہ سواد و خلق  
 و تکوین میں علیینیت ہے تو سواد مع اپنی تکوین کے جسم اسود کے ساتھ  
 قائم ہوگا اور شئی کی تکوین جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہی اسکے لئے  
 مکتون و خالق ہوتا ہے۔ پس جب سواد کے ساتھ اس کی تکوین جسم سے  
 قائم ہے تو وہی جسم اس کا خالق ہوگا چونکہ جسم اسود ہے لہذا اسود  
 خالق سواد ہوا و ہو بدیسی البطلان۔

ان دلائل کے پیش نظر یہ شبہ ہوتا ہے کہ تکوین کو عین لکون ماننے سے اتنے محالات بدیہیہ لازم آنے کے باوجود اتنے بڑے بڑے علماء نے عینیت کا دعویٰ کیسے کیا؟ درحقیقت یہ اختلاف متفرع ہے صفت تکوین کی اصلیت میں اختلاف پر آیا وہ ایک اضافی اعتباری شے ہے یا حقیقی جو موثر ہے وجود مخلوق میں۔ اسی ثانی شق کو لیتے ہوئے عین لکون بنانے سے یقیناً وہ اشکالات وارد ہونگے جو مذکور ہوئے۔ مگر یہ نہ چونکہ اسی کو اختیار کیا ہے اس لئے وہ عینیت کے بھی منکر ہوئے اور اشاعرہ نے شق اول لیا کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو خارج میں محض فاعل اور مفعول ہیں، البتہ فاعل کا جو تعلق مفعول سے ہوا اس معنی اضافی کو تکوین و خلق سے تعبیر کی جاتی ہے اور یہ تکوین مفعول سے الگ ہو کر چونکہ خارج میں کہیں متحقق نہیں اس لئے کہہ دیا جاتا ہے کہ تکوین و لکون ایک ہے یعنی یہ متنزع ہے لکون سے بالترتیب الی الملکون۔ پس اس معنی کر کے عینیت کے حکم سے کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔ اور دلائل مذکور اس کے ابطال کے لئے کافی نہیں جب تک کہ تکوین کو صفت حقیقی جو موثر فی المخلوق ثابت نہ کر لیا جائے جس کے دلائل گذر چکے ہیں۔

س۔ لم ذکر المصنف صفة الارادة مکرراً؟

ج۔ اگرچہ مصنف نے دوسرے صفات کے ضمن میں ارادہ کو بیان کیا ہے مگر چونکہ اس کے ثبوت اور کیفیت میں اختلاف بکثرت ہے

اس لئے دوبارہ ارادہ کو صفت ازلی قائم بذات اللہ پہنچی تصحیح کی تاکہ ثبوت کی تاکید کے ساتھ ساتھ علی وجہ الکمال فی الخلق کی تردید ہو جائے۔ فلاسفہ تو ارادہ کے سرے سے منکر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات بتاتے ہیں۔ بخاریہ بھی صفت ارادہ کی نفی کرتے ہیں لیکن مرید بالذات کے قائل ہیں بمعنی نہیں بلکہ وہ ملامت و ملامت کلام۔ معتزلہ خدا کے لئے صفت ارادہ مانتے ہیں مگر وہ حادث قائم بالذات ہے نہ باری تعالیٰ سے قائم ہے نہ غیر سے اور کرامیہ کہتے ہیں کہ ارادہ صفت حادثہ قائم بذات اللہ ہے۔ اہل السنۃ کی دلیل یہ ہے کہ ارادہ کے ثبوت میں نصوص قرآنیہ کا ذخیرہ موجود ہے نیز نظام عالم خود دلیل ہے کہ اس کا صانع ضرور مختار و مرید ہوگا اور حدوث عالم بھی اختیار و ارادہ پر دلیل ہے کیونکہ اگر جبر بالذات ہو تو قدم عالم لازم آئیگا اس لئے کہ علت موجبہ سے معلول کا تخلف نہیں ہو سکتا اگر علت قدیم ہے تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

سلسلہ - هل رؤية الله تعالى ممكنة؟ بينوا بالادلة العقلية والسمعية؟

ج - اہل السنۃ کے نزدیک باری تعالیٰ کی رویت اور دیدار بجا ہے بصر عقلاً ممکن ہے۔ فی نفسہ امکان رویت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ اس کے محال اور محقق ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی کیونکہ تمام چیزوں میں اصل امکان ہے اس لئے ممکن ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں ہاں عدم امکان یعنی حکم امتناع کے لئے خلاف اصل ہونے کے سبب دلیل کی حاجت

ہے پس امتناع کی دلیل نہ ہونا امکان کی دلیل ہے۔ پھر بھی تبرعاتیہ  
امکان کے لئے عقلی اور نقلی دلائل بیان کئے گئے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ ہم اجسام اور اعراض کو قطعاً دیکھتے ہیں  
جسکا کوئی انکار نہیں کر سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ جسم و عرض کی حقیقت  
مختلف ہے اب ہماری رویت جب علی السویرہ دونوں کے ساتھ ثابت  
ہے تو لامحالہ دونوں میں کوئی وجہ جامع ہوگی جس بنا پر باوجود مختلف  
الحقائق ہونے کے حکم رویت میں اشتراک ہے اور یہی وجہ جامع علت رویت کی  
کہ جتنی چیزیں اس علت میں شریک ہونگی سب کی رویت صحیح ہوگی  
غور کرنے سے ان میں تین باتوں میں اشتراک معلوم ہوتا ہے۔ حدوث  
امکان اور وجود کہ جسم و عرض ان تینوں میں شریک ہیں اب دیکھنا یہ  
ہے کہ علت رویت ان میں سے کیا چیز ہو سکتی ہے۔ حدوث اور امکان کا  
مفہوم عدم کو شامل ہے کیونکہ حدوث کے معنی وجود بعد عدم اور  
امکان کے معنی عدم ضرورۃ الوجود۔ اور عدم علیت کے صالح نہیں  
اس لئے کہ علت مؤثر فی المعلوم ہوتی ہے۔ اور معدوم میں تاثیر  
جو صفت وجود ہے نہیں ہوگی۔ لہذا حدوث و امکان کی علیت تو باطل  
ہے۔ باقی رہا وجود تو یہی علت ہوگی۔ اور یہ وجود جیسے جسم و عرض میں  
ہے ویسے ہی واجب تعالیٰ میں بھی ہے پس علت رویت متحقق ہونے  
پر رویت کا امکان بھی ثابت ہو گیا اب امتناع کا دعویٰ جب صحیح ہوگا  
کہ یہ ناپیت ہو جائے کہ وجود علت ہونے کے باوجود ممکن کی کوئی خاصیت

شرط ثبوت رویت ہے یا واجب میں کوئی مانع پایا جاتا ہے حالانکہ یہ ثابت نہیں، فثبت المدعی قطعاً۔

اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ اصوات، طعوم، روائح وغیرہ بھی تو موجود ہیں تو انھیں کیوں نہیں دیکھا جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک ان کا دیکھنا بھی ممکن ہے مگر یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ جو اس کا ادراک ذاتی نہیں ہے بلکہ استعمال حس کے بعد باری تعالیٰ اپنی عادت جاریہ کے مطابق جن کا ادراک کر دیتا ہے انہی کا ادراک ہوتا ہے پس حس بصر سے ہر موجود کی رویت فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود عادت اللہ یہی ہے کہ اصوات و روائح وغیرہ کا ادراک نہیں کرتا تو ان کا نہ دیکھنا امتناع کی وجہ سے نہیں۔

اس تقریر دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ امکان کو رویت کی علت قرار دی حالانکہ امکان عدمی ہے جو علت کا تقاضا ہی نہیں کرتی ہے اگر تنزیلاً ہم تقاضائے علت کو مان بھی لیں تو کیا ضروری ہے کہ علت ایک مشترک شئی ہی ہو معلول واحد جب نوعی ہوتا ہے تو اس کے لئے مختلف اشیاء میں مختلف علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارۃ ہے کہ کہیں وہ معلول شمس ہے اور کہیں معلول نار ہے اچھا اگر ایک علت ہونے کو تسلیم کر لیں تو ہم کہیں گے عدمی علت ہو سکتی ہے عدمی کے لئے پس امکان رویت کے لئے امکان علت ہو سکتی ہے اگر اسے بھی مان جائیں کہ وجود علت ہوتی چاہئے تو ہم اجسام و اعراض اور واجب میں وجود کو مشترک تسلیم نہیں

کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود عین ماہیت ہے اس میں اشتراک نہیں۔ ان اشکالات کا جواب یہ ہے کہ علت رویت سے ہماری مراد متعلق رویت ہے کہ ہمارے دیکھنے میں حقیقتہً مری کیا چیز ہے اور جس کی وجہ سے وہ دیکھنے کے قابل ہوا وہ کیلئے ہے ظاہر ہے رویت کا متعلق وجود ہی سے ہو سکتا ہے تو علت رویت بھی وجودی ہوگی۔ اور اس کا مشترک ہونا بھی مخفی نہیں کیونکہ ہم دور سے جب کوئی چیز دیکھتے ہیں تو ہماری رویت کا متعلق خصوصیت جسم یا عرض سے نہیں ہوتا ہے ورنہ اس کی تکمیل کرتے سے پہلے نہ دیکھتے بلکہ ایک ہویت سے یعنی وجود خارجی سے ہے جو لیا و اعراض میں مشترک ہے اسی طرح واجب تعالیٰ بھی موجود ہے تو قابل لرویت کا وجود میں اشتراک ہونے سے صحت و امکان رویت میں بھی اشتراک ہوگا اور وجود کی عینیت کا قول ممنوع ہے عند المحققین۔

امکان رویت پر دلیل سمعی یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا دیدار کا سوال کرنا بقول رب ادنیٰ انظر الیک خود دلالت کرتا ہے کہ دیدار ممکن ہے کیونکہ محال ہوتا تو موسیٰ علیہ السلام کا طلب کرنا لاعلمی دلالت کرتا کہ ان کو اس قدر بھی معلوم نہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا دیکھنا محال ہے اور اس کی نسبت موجب عیب ہے یا ایسے المونی ممکنہ کا سوال انبیاء علیہم السلام کی شان سے بعید ہے۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جواب میں موسیٰ کو فرمایا کہ اگر پہاڑ ٹھم رہا تو آپ مجھے دیکھ لیں گے پہاڑ کے قیام پر رویت کو متعلق کیا جو ممکن ہے اور ممکن پر جو متعلق ہوتا ہے وہ محال نہیں

ہوتا ہے۔ دلیل اول بر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال ان کی قوم کی طلب پر ہے جب انھوں نے کہا تھا "لن نومن الا حقنری اللہ جہودہ" تاکہ قوم کو معتنع ہونے پر اطمینان ہو جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر رویت ناممکن ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام خود ہی منع کر دیتے جس طرح بت کو خدا بنانے سے منع کر دیا تھا۔ مومنین کے اعتقاد کے لئے تو موسیٰ کا فرما دینا ہی کافی تھا۔ اور کفار تو باری تعالیٰ کے فرمانے سے بھی خاموش نہیں ہونے پھر سوال سے کیا فائدہ۔

اور دوسری دلیل بر یہ شبہ وارد کیا گیا کہ پہاڑ کے تھمنے سے مراد حرکت کے وقت تھمنا اور اس کا محال ہونا ظاہر ہے کیونکہ حرکت و سکون ضدین ہیں جو ایک ساتھ متحقق نہیں ہو سکتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مراد ہونا خلاف ظاہر ہونے کے باوجود محال نہیں کیونکہ حرکت کے وقت تھمنے کا مطلب یہ ہے کہ بدل حرکت سکون آجائے اور یہ ممکن ہے اور یہ مطلب نہیں کہ حرکت کے باقی رہتے ہوئے سکون ہو تاکہ محال لازم آئے۔ ہذا۔

س۔ هل تحصل رؤية الله للمومنين في الدار الاخرة ؟  
فصلوہا مع اجوبة الايرادات الواردة فيها۔

ج۔ آخرت میں مومنین باری تعالیٰ کو ضرور دیکھیں گے جو کثرت و سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ قرآن میں ہے "وجوه يومئذ باظہرۃ الیٰ ربہا ناظرة" وغیر ذلک من الآیات۔ حضور کا ارشاد ہے۔ سترون



دیکھ کر کہاترون القمر لیلۃ البدر یہ روایت مشہور ہے اکابر صحابہ  
 میں سے اکیس صحابہ نے روایت کی ہے۔ تمام اُمت اس پر متفق ہے  
 کہ قیامت میں دیدار الہی حق ہے۔ اس باب میں جس قدر آیات و  
 احادیث ہیں سب کے معنی ظاہری مراد ہیں۔ البتہ بعد میں محترم نے  
 دیدار الہی کا انکار کیا۔ اور ان آیات کی تاویلات کرنا انھیں نے شروع کیا  
 ان کے شبہات عقلیہ میں سے سب سے قوی شبہ دیدار الہی کے نہ ہونے  
 پر یہ ہے کہ آنکھ سے کسی چیز کے دیکھنے کے لئے چند شرطیں ہیں (۱) وہ کسی  
 مکان میں ہو (۲) وہ کسی طرف میں ہو (۳) دیکھنے والے کے سامنے ہو کیونکہ  
 پیچھے ہوگی تو نظر نہ آئے گی۔ (۴) رائی اور مری کے درمیان نہ تو بہت  
 مسافت ہو کیونکہ دور کی چیز نظر نہیں آتی۔ نہ نہایت قرب ہو کیونکہ جو  
 چیز بالکل آنکھ کے پاس ہوتی ہے وہ بھی دکھائی نہیں دیتی (۵) وہاں  
 تک شعاع بصر بھی پہنچے اور ان سب امور کا اللہ تعالیٰ کے حق میں کمال  
 ہے کیونکہ ان کے اثبات سے جسمیت ثابت ہوتی ہے۔ لہذا روایت  
 ناممکن ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب شرطیں جسمانیات کے دیکھنے  
 کے لئے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے لہذا ان پر قیاس کر کے خدا  
 کے لئے بھی ان شرطوں کو لازم قرار دینا قیاس مع الفارق اور باطل  
 ہے۔ ان شرائط کے معتبر نہ ہونے پر یوں بھی استدلال کیا جاتا ہے  
 کہ خدا ہم کو دیکھتا ہے حالانکہ اس کے حق میں یہ شرائط مفقود ہیں  
 مگر یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ بحث ہے جس بصر جو جسمانی ہے اسے دیکھنے

میں آیا یہ شرائط معتبر ہیں یا نہیں اور خدا جس بصر سے نہیں دیکھتا، اگر یہ شبہ کیا جائے کہ جب خدا کے لئے یہ شرائط معتبر نہیں اور علت صحت رویت یعنی وجود متحقق ہے تو ہم دیکھتے کیوں نہیں؟ جیسے یہ کہنا حماقت ہے کہ ہمارے سامنے اوچھے اونچے پہاڑ ہیں جنہیں ہم نہیں دیکھتے ویسے ہی خدا کا نہ دیکھنا بھی باوجود علت صحت ہونے کے سراسر غلط ہے۔ اس کا جواب وہی ہے جو مذکور ہوا ہے کہ رویت جس بصر کے لئے ذاتی نہیں بلکہ بتخلیق باری تعالیٰ ہے پس باری تعالیٰ نے کسی حکمت سے دنیا میں ہماری نظر سے اس کی ذات کا ادراک روک لیا ہے، آخرت میں ادراک پیدا کر دے گا۔ مکمل صریح فی کلام۔

نقلی شبہ محقر لہ کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا ہے۔  
لَا تَذَرُكَ الْاَبْصَارُ کہ اس کو آنکھیں دریافت نہیں کر سکتیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو الف لام استغراق کے لئے نہیں پس یہ معنی نہیں ہوئے کہ کل ابصار اس کو نہیں دریافت کر سکتیں بلکہ بعض دریافت کر سکتی ہیں۔ دوسرے یہ کہ ادراک سے کہ جس کی نفی کی ہو کامل ادراک مراد ہے کہ بالکل احاطہ کر لیوے۔ پس یہ نہ ثابت ہوا کہ کسی طرح پر بھی اس کو بصر دریافت نہیں کر سکتی۔ تیسرے یہ کہ اس آیت سے مراد یہ ہے کہ ہر وقت اور ہر جگہ بصارت اس کو دریافت نہیں کرتی، جس سے یہ ثابت ہوا کہ کسی وقت بصارت سے معلوم ہو سکتا ہے بلکہ اسی آیت سے اللہ تعالیٰ کا دیکھنا ممکن ہوتا ہے کیونکہ یہ آیت اللہ کی مدح میں ہے

اور مدح یہ ہے کہ دیکھنا اس کا ممکن ہو لیکن وہ بسبب حجاب کربالی اور جلال کے نظر نہ آوے۔ اسی طرح اگر ادراک کو بصارت علی وجہ الاحاطہ پر حمل کیا جائے تو رویت کا امکان بلکہ تحقق ثابت ہوتا ہے معنی آیت یوں ہونگے کہ وہ مرنے کے باوجود غیر محدود ہونے کی وجہ سے کوئی احاطہ نہیں کر سکتا ہے۔

دوسرا نقلی شبہ یہ ہے کہ جہاں کسی نے اللہ تعالیٰ کا دیدار طلب کیا ہے تو اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے استعظام اور استکبار ظاہر فرمایا ہے چنانچہ قوم موسیٰ نے جب طلب کی تھی۔ تو ان کو بجلی نے ہلاک کیا لکھا قال اللہ تعالیٰ فاخذناکم بالصاعقة وانتم تنظرون موسیٰ کے سوال کے جواب میں فرمایا گیا لن ترانی کہ تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکو گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ موسیٰ کی قوم عناد اور سرکشی کے طور پر اللہ تعالیٰ کا دیدار چاہتی تھی اس لئے غضب کا شکار ہوئی اگر متبع ہونے کی وجہ سے یہ ہوتا تو موسیٰ علیہ السلام سوال نہ کرتے اور قوم کو منع کر دیتے۔ منع نہ کرنا اس پر دلیل ہے کہ دنیا میں خدا کا دیکھنا ممکن ہے۔ نیز صحابیؓ کا حضورؐ کی شبہ مولیٰ میں وقوع دیدار الہی میں اختلاف کہنا دنیا میں دیدار ممکن ہونے پر دلیل ہے۔ و خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا جیسا کہ سلف سے منقول ہے ممکن ہے چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے۔

س۔ خالق افعال العباد من هو؟ بینوا الاختلاف فیہ  
مع ادلة اهل الحق۔

رج۔ بندے کے سب افعال کا خالق اللہ ہے خواہ کفر ہو خواہ ایمان خواہ  
نیکی ہو خواہ بدی جو کچھ بندے سے صادر ہوتا ہے سب کا خالق اللہ ہے  
اسی کے پیدا کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ بندہ اس کا خالق نہیں ہے جیسا کہ  
قدریہ اور معتزلہ کا گمان ہے۔ اس کی دو دلیلیں ہیں۔ اول یہ کہ اگر اپنے  
افعال کا بندہ آپ خالق ہوتا تو اس کو بالتفصیل ان کی خبر بھی ضرور ہوتی  
کیونکہ اختیار اور قدرت سے کسی چیز کا ایجاد کرنا بغیر اس کے نہیں ہو سکتا  
حالانکہ بالتفصیل بندے کو اپنے افعال کی ہرگز خبر نہیں ہے کیونکہ ایک جگہ  
سے دوسری جگہ تک جانے میں بہت سے سکون اس کے درمیان واقع ہوتے  
ہیں اور بہت سے غلطیاں پیش آتے ہیں چلنے والے کو ہرگز معلوم نہیں کہ کتنی  
جگہ پاؤں ٹھکراتھا اور کتنی جگہ حرکت کرتا تھا اور کہاں تیز حرکت تھی اور کہاں  
کم اور یہ بات بھی نہیں کہ وہ بھول گیا ہو کیونکہ بھولی چیز غور کرنے سے یاد  
آ جاتی ہے۔ اگر یہ باتیں کسی چلنے والے سے دریافت کی جائے تو ہرگز  
نہ بتا سکے گا۔ یہ تو اس کے ظاہر افعال کا حال ہے۔ اور اگر چلنے میں اس کی  
تحریک اعضا کو دیکھئے گا کہ عضلات کہاں کہاں متحرک ہوئے اور پٹھے  
کہاں کہاں کھینچے۔ علیٰ ہذا القیاس دوسری کیفیتیں تب تو صاف  
معلوم ہو جائیں گی کہ آدمی کو اپنے افعال کی بالتفصیل ہرگز خبر نہیں لہذا  
وہ ان کا پیدا کرنے والا بھی نہیں ہے۔ دوسری دلیل قولہ تعالیٰ ”واللہ

خلقکم وما تعملون“ یعنی اللہ نے پیدا کیا ہے تمکو اور تمھارے اعمال کو۔ یا تمھارے معمول کو جو حاصلِ فعل اور متعلق ایجاد ہے اور یہی مراد ہے افعالِ عباد سے صرف معنی مصدری مراد نہیں۔ وکقولہ تعالیٰ ”اللہ خالق کل شیء“ اللہ ہی ہے ہر چیز کا پیدا کرنے والا۔“ کل شیء سب ممکن کو شامل ہے جو اس کو بھی انقض کو بھی۔ پس بندے اور ان کے افعال بھی اسی نے پیدا کئے ہیں۔ وکقولہ ا فمن یخلق کمن لا یخلق۔ یعنی جو پیدا کرتا ہے وہ ایسا ہے جو پیدا نہیں کر سکتا ہے۔ تو حقیقت کو باری تعالیٰ نے مقامِ مدح میں ذکر کیا۔ پس کمال اللہ تعالیٰ کا یہ ہے کہ اس کو افعال کا بھی خالق مانا جاوے ورنہ بندہ کو خالق ماننے میں شائبہِ شرک کا ہے۔ اس سے اشکال ہو سکتا ہے کہ قہرِ جہندے کو ان افعال کا خالق کہتے ہیں ان کو مشرک کہنا چاہئے۔ ان میں اور مجوس میں کوئی فرق نہیں۔ لیکن یہ واضح رہے کہ یہ لوگ بندے کو اللہ کی طرح مستقل خالق نہیں کہتے بلکہ آلات اور اسباب میں اللہ کا محتاج جلتے ہیں اور آلات و اسباب کو اللہ کا مخلوق قرار دیتے ہیں۔ نیز یہ لوگ واجب الوجود یا استحقاقِ عبادت میں کسی کو شریک نہیں گردانتے جو مبنی شرک ہے بخلاف مجوس کے کہ وہ مستقل واجب الوجود و خالق مانتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک اچھی چیزوں کا خالق یزدان اور بُری چیزوں کا مستقل خالق اہرمن ہے کہ ایک دوسرے کا محتاج نہیں البتہ مشائخ ماوراء النہر نے اس میں مبالغہ اور تشدد سے کام لیا ہے کہ مجوس کو

معتزلہ سے اچھا بتایا کیونکہ وہ تو ایک شریک کو ثابت کرتے ہیں اور  
یہ بے شمار شرکاء ثابت کرتے ہیں مگر تحقیق وہی ہے جو مذکور ہوا۔  
اہل حق کے مقابلہ میں معتزلہ دو وجہ پیش کرتے ہیں۔ اول یہ  
کہ اگر بندے کے افعال کا اللہ خالق ہوتا تو ایسے افعال ہوتے جس طرح  
رعشہ والے کا ہاتھ خود بخود ہلتا ہے حالانکہ ہمارے افعال اختیار یہ اور  
مرتعش کی حرکت میں فرق بین ہے۔ نیز اگر اللہ خالق ہو تو بندے کو  
اس کے افعال سے بڑا بھلا نہ کہنا چاہئے اور اس کو شرائع کی طرف سے  
کوئی کام کرنے یا نہ کرنے کا حکم نہ ہونا چاہئے۔ اور اس کے افعال پر جزا  
و سزا کا بھی ترتیب نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دلیل جبریہ کے رد میں ہو سکتی ہے جو  
بندے کو بالکل بے اختیار کہتے ہیں اور ہمارے نزدیک بندہ باوجود غیر خالق  
ہونے کے اس کو اختیار فعل حاصل ہے جس پر اس کو ثواب و عذاب ہوگا  
پس مرتعش کی حرکت اور افعال اختیار یہ میں فرق موجود ہے۔

ان کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اللہ خالق افعال عباد ہو تو وہی  
قائم قائد اکل، شارب، زانی، سارق بھی ہوگا (العیاذ باللہ) مگر یہ ایک  
مخالطہ عظیمہ ہے کیونکہ متصف بالشیء وہی ہو ا کرتا ہے جس کے ساتھ وہ شے  
قائم ہونے کے موجد اور خالق جیسا کہ سوا و بیاض کا خالق بھی باری تعالیٰ  
ہے مگر وہ ان سے متصف نہیں بلکہ وہ اجسام متصف ہیں جن سے یہ اعراف قائم ہیں  
معتزلہ نے ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے کہ قال اللہ تعالیٰ

فتبارك الله احسن الخالقين جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے علاوہ اور بھی خالق ہیں البتہ باری تعالیٰ ان میں اچھا خالق ہے اور عیسیٰ کے بارے میں فرمایا "واذ خلق من الطین کھیاة الطیر الایة" اس میں خلق کی نسبت کی گئی عیسیٰ کی طرف۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خلق کے معنی ایجاد فعل کے نہیں بلکہ اندازہ لگانے اور صورت بنانے کے ہیں "کمایدل علیہ سیاق الایة اور اس معنی کی نسبت الی العباد ٹھیک ہے مگر خالق وہی اللہ ہے ہذا۔  
سب افعال العباد هل ہی بارادة الله ام بارادة العبادۃ ؟

ج۔ سب افعال عباد اللہ کے ارادہ، مشیت، قضاء اور تقدیر سے صادر ہوتے ہیں "ارادہ اور مشیت دونوں ہمارے نزدیک ایک ہیں جس کی تفصیل پہلے ہو چکی ہے اور قضاء یہ ہے کہ قوت اور مضبوطی کے ساتھ کسی فعل کو کرنا کہ کوئی اس کے تغیر پر قادر نہ ہو۔ یا ازل میں کسی چیز کا ارادہ کر لینا کہ یہ فلاں وقت میں اس طرح ہوگی۔ یہ شبہ نہ ہو کہ رضا بالقضاء تو واجب ہے پس اگر کفر بھی اللہ کے قضائے ہو تو اس پر راضی رہنا ضروری ہوگا۔ حالانکہ رضا بالکفر کفر ہے کیونکہ کفر قضاء نہیں بلکہ اثر قضایہ یعنی مقضی ہے اور رضا محض قضایہ پر واجب ہے نہ کہ مقضی پر اور تقدیر اسے کہتے ہیں کہ ازل میں اللہ نے اندازہ کر لیا کہ فلاں وقت فلاں مکان میں بڑی یا بھلی نافع یا مضر چیز ہوگی اور اس کے کرنے والے کو ثواب یا عقاب ہوگا۔ حامل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ افعال عباد کا خالق اللہ ہے تو ضرور یہ افعال اس کے ارادہ اور قدرت

سے صادر ہوں گے ورنہ خدا کا مجبور ہونا لازم آتا ہے۔ اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ ارادہ باری تعالیٰ کے خلاف ہونا تو ناممکن ہے۔ پس جب وہ کافر سے کفر کا فاسق سے فسق کا ارادہ ازل میں کر چکا ہے تو کافرو فاسق اپنے کفر و فسق میں مجبور ہونگے پھر ایمان اور اطاعت کے یہ کیسے ممکن ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ ارادہ ازل تا بع ہے اختیار کے رتبہ میں۔ یعنی باری تعالیٰ نے علم ازل سے جان لیا کہ یہ لوگ کفر و فسق کو اختیار کریں گے پس ان کے اختیار کے مطابق اس فعل کے ایقاع کا ارادہ کر لیا پھر جبر لازم نہیں آیا کیونکہ یہ ارادہ نتیجہ ہے بندوں کے اختیار کا۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بری چیزوں کا ارادہ نہیں کرتا کیونکہ یہ قبیح ہے۔ جواب یہ ہے کہ قبیح کام کا ارتکاب کرنا قبیح ہے۔ قبیح کے خلق چلنے سے وہ قبیح سے متصف نہیں ہوگا۔ معتزلہ یہ نہیں سمجھتے کہ اگر کافر سے اللہ ہدایت اور اسلام چاہتا تو کیا اللہ کا چاہا پورا نہ ہوتا؟ ورنہ بندہ کا اللہ پر غالب ہونا عیان ہوتا ہے۔ العیاذ باللہ معتزلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کافر اللہ کے ارادہ سے کافر ہوا تو پھر اللہ تعالیٰ اس کو ایمان لانے کا کیوں حکم کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امر کرنے میں ایک بڑی حکمت یہ ہے کہ تمام لوگوں پر اس کافر کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔ جس طرح کوئی امیر اپنے غلام سے کسی کام کے واسطے کہے اور منظور یہ ہے کہ یہ اس کام کو نہ کرے تاکہ اور غلاموں کے رد و بر و اس کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔



س۔ لہذا ان جمیع افعال العباد بخلق اللہ تعالیٰ و ارادۃ تکلیف

یعاقب او ثواب العباد علیہا؟

ج۔ اگرچہ افعال اللہ کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور اس کی قدرت و ارادہ سے بندے سے سرزد ہوتے ہیں لیکن باوجود اس کے بندے کو اس کے افعال میں اللہ نے اختیار دیا ہے جس کے سبب سے بد کام کی سزا اور نیک کام کا اجر پاتا ہے۔ بندہ اپنے افعال میں درخت پتھر کی طرح محض بے اختیار اور بے قدرت نہیں ہے۔ جیسا کہ فرقہ جبر یہ کہتا ہے جس کا بطلان ظاہر ہے کیونکہ ہم بالبدارتہ جانتے ہیں کہ جب ہم آپ سے کسی چیز کو پکڑیں اور جب ہمارا ہاتھ درخشہ سے ہلے تو دونوں میں فرق ہے معلوم ہو اور عشہ سے ہلنا بے اختیاری ہے اور آپ سے پکڑنے میں ہلنا اختیاری ہے۔ نیز اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہوتا بلکہ وہ مجبور محض ہوتا تو اس کو مکلف کرنا اور اس کے اعمال پر ثواب و عقاب کا ترتیب صحیح نہ ہوتا۔ اور ان افعال کی نسبت حقیقی بھی بندہ کی طرف صحیح نہ ہوتی جو قصد و اختیار ہی سے پائے جاتے ہیں جیسے صلی، صام، کتب وغیرہ حالانکہ ان کی نسبت بندہ کی طرف جمیع اہل لغات کے نزدیک حقیقی ہے۔

قرآن کی آیات بھی دلالت کرتی ہیں کہ بندہ کو اپنے افعال میں اختیار ہے۔ قال تعالیٰ:۔ جزاء بما کانوا یعملون ہ وقال تعالیٰ:۔

فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر۔ وغیر ذلک۔ اگر یہ شبہ ہو کہ باری تعالیٰ کے علم و ارادہ کو تمام افعال عباد کے لئے عام مانے میں غیر تو

لازمی ہے اختیار کیسے باقی رہیگا کیونکہ ارادہ کا تعلق اگر وجود فعل سے ہے تو فعل واجب ہوگا۔ ورنہ ارادہ میں تخلف ممکن ہوگا جو محال ہے اور اگر عدم فعل سے ہے تو ممکن ہوگا۔ لہذا الوجہ۔ اور وجوب امتناع کے ساتھ اختیار جمع نہیں ہو سکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جبر لازم آتا اگر بغیر اختیار بندہ باری تعالیٰ ارادہ فعل کرتا حالانکہ باری تعالیٰ ارادہ کرتا ہے۔ اس علم کے مطابق کہ بندہ اس کام کو اختیار سے کرے گا اور اس کام کو اختیار سے نہیں کرے گا۔ اب کوئی کہے کہ اس صورت میں فعل اختیاری سے ارادہ کا تعلق ہوا جس سے فعل اختیاری کا واجب یا ممکن ہونا لازم آتا ہے جو منافی اختیار ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب بالنظر الی غیر ہے جو اختیار فی نفسہ کے منافی نہیں۔ جیسے باری تعالیٰ کے افعال فی نفسہ اختیاری ہیں لیکن بالنظر الی تعلق الارادۃ بہا واجب ہیں لاستحالة تخلف الارادۃ عن المراد۔ پس اسی اختیار فی نفسہ پر ہی تکلیف اور ثواب عقاب کا ترتیب ہے۔ فلا اشکال فیہ۔

بندہ کو فاعل بالا اختیار ماننے سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ بھی موجب فعل ہو کیونکہ موجب اور خالق اسی کو تو کہا جاتا ہے جو اختیار ارادہ سے کسی چیز کو کرے حالانکہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ خالق افعال محض باری تعالیٰ ہے اس سے چھٹکا رائے کے لئے کوئی درمیانی راہ بھی نہیں کہ دونوں خالق مان لیا جائے کیونکہ دو قدرت مستقلہ کی تاثیر ایک مقدور پر ہونی باطل ہے (کہا میں برہان التمانع)

اس کا جواب یہ ہے کہ دلائل مذکورہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے اور یہ بات بھی بدیہہ ثابت ہے کہ بندہ کے قصد و ارادہ کو بھی بعض افعال میں دخل ہے جیسے اپنے آپ کسی چیز کو پکڑنے میں پس اس میں قول فیصل سوائے اس کے کچھ نہیں کہ خدا کو خالق مانا جائے اور بندہ کو کسب یعنی بندہ اپنی قدرت و ارادہ کو فعل کی طرف منعطف کرتا ہے۔ یہی اس کا اختیار فعل اور کسب ہے اور اس سے بعد فعل کا ایجاد یہ باری تعالیٰ کا کام ہے جس کو خلق کہتے ہیں۔ لہذا اگرچہ ایک مقدور تحت القدرتین ہے لیکن دو جہت سے بندہ کا مقدور من جہۃ الکسب اور خدا کا مقدور من جہۃ الایجاد۔ جب جہتیں بدل گئیں تو کوئی قباحت نہیں رہی۔

کسب اور خلق کے درمیان فرق بیان کرنے میں متکلمین کی تعبیریں مختلف ہیں۔ اول یہ کہ کسب میں اللہ کی طرف احتیاج ہوتی ہے نہ کہ خلق میں۔ دوم یہ کہ مقدور کسب محل قدرت میں ہوتا ہے اور مقدور خلق محل قدرت میں نہیں ہوتا ہے۔ جیسے حرکت زید مکتوب ہے محل قدرۃ یعنی زید ہی میں پائی جاتی ہے اور مخلوق ہے مگر محل قدرۃ یعنی باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہے۔ سوم یہ کہ کسب میں قادر منفرد بالفعل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسب کوثر نہیں بخلاف خلق کے کہ خالق منفرد ہو سکتا ہے وہ کسی کا محتاج نہیں۔

اس تفصیل سے یہ شبہ بھی جاتا ہے۔ کہ جیسے معتزلہ خالقیت میں عباد

کو باری تعالیٰ کے شریک مانتے ہیں ویسے ہی تم نے بھی تو ایک فعلی میں خدا کی قدرت و ارادہ کے ساتھ بندہ کی قدرت و ارادہ مان کر شرک کا ارتکاب کیا ہے۔ کیونکہ شرک کا التزام جب ہوتا کہ ہر ایک کو مستقلاً و منفرداً بعض امور کے خالق مانتے جیسے معتزلہ کا مذہب ہے اور اس میں کوئی شرک لازم نہیں آتا کہ ایک امر کی نسبت خدا کی طرف ہو ایک اعتبار سے یعنی من جہۃ التخلیق اور بندہ کی طرف اور اعتبار سے یعنی من جہۃ الکسب جیسے ہم زمین کو خدا کی ملک بتاتے ہیں من جہۃ التخلیق اور بندہ کی ملک کہتے ہیں من جہۃ التصرف اس سے شرک لازم نہیں آتا۔

یہ شبہ بھی نہ ہونا چاہئے کہ ایک ہی فعل سے جب خلق اور کسب دونوں کا تعلق ہوا تو پھر کسب قبیح موجب استحقاق ذم و عقاب ہو اور خلق قبیح نہ ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ کیونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہے وہ حکیم ہے کسی فعل کو بغیر حکمت کے نہیں کرتا ہے چاہے میں اس کا علم نہ ہو پس جن کو ہم قبیح جانتے ہیں جیسے نقصان و ایذا پہنچانے والے خبیث اجسام ان کی تخلیق میں بھی کوئی نہ کوئی حکمت ہوگی لہذا اس حکمت کے پیش نظر خلق کو قبیح قرار نہیں دے سکتے بخلاف فعل کے کہ جب شارع کی طرف سے نبی وارد ہے تو ہمارے حق میں وہ سراسر قبیح ہے ارباب اس کا کسب لاجاً لہ قبیح ہوگا سئل۔ اذا کان جمیع افعال العباد بارادۃ تعالیٰ فهل یتعلق

رضائے تعالیٰ بجمیعہا؟

ج۔ بندے کے جس قدر افعال ہیں اگرچہ خدا کے ارادے اور تقدیر سے ہوتے ہیں لیکن ان میں سے نیک کاموں پر وہ راضی ہے اور انکے کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اور بد کاموں سے وہ راضی نہیں۔ اور نہ انکے کرنے کا حکم دیتا ہے۔ جیسا کہ فرماتا ہے :- ولا یرضی لعبادہ الکفر وان تشکروا یرضہ لکم۔ پس ارادہ و مشیت اور تقدیر کا تعلق کلی افعال سے ہے اور رضا و محبت اور امر کا تعلق محض نیک و حسن سے ہے بد اور قبیح سے نہیں۔

س۔ ماہی الاستطاعة وهل هي مع الفعل ام قبله؟

ج۔ استطاعت کام کے وقت پائی جاتی ہے۔ اس قدرت کی حقیقت استطاعت ہے جس کے سبب بندے سے کام ہوتا ہے بخلاف معتزلہ کے کہ وہ اس استطاعت کو بھی کام سے قبل مانتے ہیں۔ واضح رہے کہ استطاعت کے دو معنی ہیں۔ ایک سلامتی اسباب و آلات جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔ دوسری وہ قدرت جو کہ اللہ تعالیٰ نے ہر جاندار میں رکھی ہے کہ اس کے سبب افعال اختیار کی جاتا ہے اور اگر یہ قدرت نہ ہو تو نہ کر سکے۔ سو یہ بشرط افعال کے ادا کرنے کے لئے بعد سلامتی آلات و اسباب کے اور یہ قدرت ارادہ مصمم کرنے کے بعد خاص اس کام کرنے کے وقت حاصل ہوتی ہے پس بندہ اگر کسی نیک کام کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ اسکو

اس نیک کام کرنے کی قدرت عطا کرتا ہے اور بد کام کا قصد کرتا ہے تو اس کو اس بد کام کی قدرت بخشتا ہے۔ پس جس وقت چور نے چوری کا ارادہ کیا اور اللہ نے حسب عادت اس کو اس کی قدرت دی تو گویا اس چور نے نیک کام کی قدرت کو زائل کر دیا کیونکہ اگر اس چوری کا ارادہ نہ کرتا بلکہ نماز کا قصد کرتا تو حسب عادت اس کو نماز کی قدرت عطا ہوتی۔ پس اسی سبب سے یہ بندہ افعال بد میں ذم و عقاب کا مستحق اور افعال خیر میں مدح و ثواب کا مستحق ہوا ارادے ہی کے سبب سے اس کو ثواب و عقاب ہے۔

یہ استطاعت فعل کے ساتھ پائی جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مرض ہے اور عرض باقی نہیں رہتا۔ پس اگر فعل سے سابق بالزمان ہو تو عند الفعل اس کا تحقق نہیں رہیگا۔ جس سے فعل کا بلا استطاعت و قدرت کے پایا جانا لازم آئیگا۔ اگر یوں کہا جائے کہ عرض اگرچہ بعینہ باقی نہیں رہتا لیکن یہ ممکن ہے کہ امثال متحدہ کے طور پر باقی رہے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ فعل کا تحقق قدرۃ سابقۃ از ائکہ سے ہے یا اس کے مثل متحد و مقارن بالفعل سے ہے اگر شق اول کو تب بلاشبہ فعل کا وقوع بلا استطاعت کے لازم آئیگا کیونکہ جس قدرت کی طرف نسبت کر رہے ہو فنا ہو چکی ہے اور اگر شق ثانی اختیار کرتے ہو تو اس کا تسلیم کر لینا ہوا کہ فعل کا تحقق اس قدرت ہی سے ہے جو فعل کے ساتھ ہے۔ پھر اس کے لئے امثال سابقہ کا ہونا ضروری ہو

اور بغیر ان کے اول حدوث قدرت ہی کے ساتھ فعل کا وقوع ممکن نہ ہو اس پر کوئی دلیل نہیں۔ لہذا بات وہی رہی کہ استطاعت حقیقی جس سے فعل ہوتا ہے وہ فعل کے مقارن ہی ہوتی ہے بعضوں نے اس شبہ کا یوں جواب دیا ہے کہ بالفرض قدرت سابقہ اگر فعل کے وقت تک باقی بھی رہے تو ہم سوال کریں گے کہ اُن حدوث قدرت کی حالت میں وقوع فعل جائز بھی ہے یا نہیں اگر جائز ہو تو جواز مقارنت کو تسلیم کر لینا ہوا جو تمہارے مذہب کے خلاف ہے۔ اور اگر ان حدوث میں ممتنع ہے اور بعد میں جائز ہے تو ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ ان حدوث اور بعد کی حالت میں نفس قدرت میں کوئی فرق نہیں آیا تو کیا وجہ ہے کہ پہلی حالت میں وقوع فعل ممتنع ہو اور دوسری حالت میں جائز لیکن یہ جواب شافی نہیں کیونکہ پہلی شق سے الزام جب درست ہو گا کہ جو لوگ استطاعت کو فعل سے پہلے ملتے ہیں ان کے نزدیک مقارنت بالفعل محال و ممتنع ہو حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں اور دوسری شق کی رو سے وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے پہلی حالت میں کسی شرط کے منتفی ہونے یا کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے فعل ممتنع ہو اور دوسری حالت میں تمام شرائط پائے جانے کی وجہ سے فعل کا وقوع ضروری ہو جائے۔ اگرچہ نفس قدرت دونوں حالتوں میں برابر ہے پس ترجیح بلا مرجح لازم نہیں کی اسی کے پیش نظر بعضوں نے معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین اس مسئلہ میں جو اختلاف ہے اس کو

اختلاف لفظی قرار دیا کہ اشاعرہ جس قدرت کو فعل سے مقارن کہتے ہیں یہ وہ قدرت ہے جو مجتمع ہو تمام شرائط تاثیر کو اور ظاہر ہے کہ مؤثر میں تمام شرائط تاثیر پائے جانیکے بعد کسی کے نزدیک بھی وقوع فعل ہرگز متاخر نہیں ہو سکتا ہے۔ اور معتزلہ فعل سے پہلے جس قدرت کو مانتے ہیں اس سے مراد وہ قوت ہے جو حیوانات کے اعضاء میں خلقت رکھی ہوتی ہے جو تمام افعال کے مبداء ہے اور بلاشبہ یہ فعل سے سابق ہوتی ہے۔ فالنزع راجع الی اللفظ۔

س۔ ما الاستطاعة التي عليها مدار التكليف ؟

ج۔ دوسرے معنی استطاعت کے سلامت ہونا اسباب و آلات کے ہیں۔ سو اس استطاعت کے بموجب اللہ تعالیٰ بندے کو تکلیف دیتا ہے۔ جو شخص چیز کے لئے آلات و اسباب نہیں رکھتا اس کو اس کام کی استطاعت نہیں۔ پس اس کے کرنے کا اللہ حکم نہیں دیتا اور جس چیز کے آلات و اسباب رکھتا ہوگا۔ اس کو اس کام کی استطاعت ہے پس اس کے کرنے کی اللہ بندے کو تکلیف دیتا ہے کما قال تعالیٰ و الله على الناس حجة البیت من استطاع اليه سبيلا ۱۵ اس استطاعت پر صحت تکلیف کے مدار ہونے کی یہ وجہ ہے کہ سلامت اسباب کے بعد سبب ارادہ کرنے کے قدرت حقیقی جس کا ذکر پہلے ہوا ہے اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے۔ جب قدرت حقیقی پائی گئی تو بندہ پھر عاجز نہ رہا۔ اور جب آلات و اسباب نہیں ہوتے تو بندہ قصد فعل نہیں کر سکتا۔



اور جب قصد نہ کرے تو جو قدرت بعد ارادہ کے ہوتی ہے اور جس کے سبب سے فعل سرزد ہوتا ہے وہ نہیں حاصل ہوگی۔ اور جب قدرت نہ پائی گئی تب عاجز محض ہو گیا تکلیف کے قابل ہی نہ رہا۔ حقیقی پس استطاعت بالمعنی الثانی کے تحقق کے بعد استطاعت حقیقی بالمعنی الاول کو فعل کے مقارن ماننے سے عاجز کی تکلیف لازم نہیں آئی جیسا کہ معتزلہ کا زعم ہے بلکہ استطاعت کو اگر محض بالمعنی الاول لیا جائے جب بھی عاجز کی تکلیف نہیں ہوگی جیسے امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ قدرۃ دو مختلف چیزوں کی صلاحیت رکھتی ہے علی سبیل البدلیۃ پس جس کسی نے کفر اختیار کیا تو اس نے ایمان کی قدرۃ کو زائل کر دیا۔ کیونکہ یہی قدرت ایمان کے لئے بھی تھی اس سبب سے عقاب کے قابل ہوا۔ اور اگر اسی قدرت کو ایمان میں صرف کرتا تو ثواب کا مستحق ہوتا۔ مگر واضح ہے کہ اس توجیہ کے مطابق نفس قدرت کو قبل الفعل ہونا تسلیم کر لی گئی۔ کیونکہ صالح للضدین ہونا تو قبل الفعل ہی ہے۔ اگرچہ تعلق بالفعل کے اعتبار سے مقارن ہے فافہم

س۔ هل یکلف العبد بما لا یستطیعہ؟ وهل یجوز ذلک؟

ج۔ جس کام کی بندہ استطاعت نہیں رکھتا اللہ تعالیٰ اس کے کرنے کا حکم نہیں کرتا کما قال تعالیٰ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔

پس جو چیز بندے کی طاقت سے باہر ہو عام ہے کہ فی نفسہ ممکن ہو جیسے ضدین کا جمع کرنا یا فی نفسہ ممکن ہو لیکن بندے سے نہ ہو سکے جیسے

جواب و اجسام کا پیدا کرنا اس کے کرنے کا بندے کو حکم نہیں دیتا  
البتہ کبھی مالا یطاق کا حکم کرتا ہے جس سے اتیان مانور بہ مقصود  
نہیں ہوتا کہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے۔ بلکہ اظہار بحر مقصود ہوتا  
ہے جیسے ملائکہ کا آدم علیہ السلام پر اعتقاد فضیلت کو دفع کرنے  
کے لئے فرمایا۔ انبؤنی بآسماء ہولاء ان کنتمہ صادقین ۵ اور  
ربنا ولا تحملنا مالا یطاق لئلا یبہ میں طاقت سے خارج چیز کو اپنے  
اوپر نہ ڈالنے کا جو سوال ہے اس سے تکلیف مالا یطاق مراد نہیں  
بلکہ ان تکالیف شاقہ میں مبتلا نہ کرنے کا سوال کیا گیا ہے جن کو  
انسان برداشت نہیں کر سکتا ہے جیسے قحط سالی، وبائی مرض یا  
عقوبہ و غلاب شدید وغیرہ۔ لہذا اس آیت سے یہ شبہ نہیں ہونا  
چاہئے کہ تکلیف مالا یطاق ہوگی ہے جس بنا پر اس کے رفع کی دعا  
کی گئی ورنہ جس کا وقوع نہ ہونا متعین ہو اس کے عدم وقوع کے  
لئے تھوڑا ہی دعا کی جاتی ہے۔

بہر حال بندے کی طاقت سے باہر جزا کا اللہ تعالیٰ حکم نہیں  
کرتا ہے اس میں تو سب متفق ہیں۔ لیکن ایسا حکم فی نفسہ ممکن کبھی ہے  
یا نہیں اس میں اختلاف ہے معتزلہ اس کو جائز و ممکن نہیں مانتے  
کیونکہ یہ عقلاً قبیح ہے۔ اور باری تعالیٰ سے قبیح کا صدور متشنع ہے  
اور اشعری کے نزدیک جائز ہے اگرچہ واقع نہ ہو اور باری تعالیٰ  
کے حق میں یہ قبیح نہیں کیونکہ وہ مالک و خالق ہے وہ جیسے چاہے اپنے

مملوک و مخلوق میں تصرف کر سکتا ہے۔

تکلیف بالایطاق کے ممتنع ہونے پر لایکلف اللہ نفساً الا وسعها سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ خبر دے رہا ہے۔ تکلیف بالایطاق کے عدم وقوع کی پس اگر وہ ممکن ہو تو اس کے فرض وقوع سے محال لازم نہ آنا چاہئے حالانکہ وقوع تکلیف بالایطاق ماننے سے کلام اللہ کا کذب لازم آئے گا جو محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوا کرتا ہے پس تکلیف بالایطاق محال ہے۔

لیکن یہ استدلال ایک مغالطہ پر مبنی ہے کیونکہ یہاں ممکن فی نفسہ کے فرض وقوع سے محال لازم نہیں آیا بلکہ اس ممکن کو امتناع بالغیر عارض ہونے کی جہت سے محال لازم آیا ہے۔ اور ایسا استحالہ ممکن فی نفسہ ہوتے سے مانع نہیں۔ جیسے عالم کو باری تعالیٰ نے جب اپنے اختیار اور قدرت سے پیدا کیا اس وقت فی نفسہ اس کا معدوم ہونا ممکن تھا۔ مگر اس کے وقوع فرض کرنے سے استحالہ تخلف المعلول عن علته التامہ لازم آئیگا۔ علیٰ ہذا القیاس ایمان ابو جہل و ابولہب ابن ابی وغیرہ ممکن فی نفسہ ہے۔ جس بنا پر یہ لوگ ایمان کے مکلف تھے مگر اس کا وقوع مان لو تو استحالہ کذب کلام اللہ لازم آئیگا۔ بہر حال ممکن وہی ہے جس کے فرض وقوع سے بالنظر الی الذات محال لازم نہ آئے چاہے دوسرے عوارض سے محال لازم آجائے یہ

مضر نہیں۔ پس تکلیف والا یطاق فی نفسہ ممکن ہے اگرچہ امتناع بالآخر کی جہت سے وقوع ناممکن ہے۔

سُئِلَ - اَللّٰهُ الَّذِیْ یُوجِدُ بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْاِنْکِسَارِ بَعْدَ الْکَسْرِ وَ  
امثال ذلك من تأثیرات افعال المتعدیة للعباد۔ هل کل ذلك  
مخلوق الله تعالى ام من وضع العباد؟

ج۔ مارنے کے بعد درد اور کسی چیز کے توڑنے کے بعد اس کا ٹوٹنا  
بھی اللہ کا پیدا کیا ہوا ہے۔ مثلاً زید نے عمرو کے لاٹھی ماری اور اس  
سے درد ہوا یا کسی نے ایک شیشے کو پتھر دے مارا اور اس سے وہ  
ٹوٹ گیا۔ سو اس درد کا بھی اور اس ٹوٹنے کا بھی اللہ ہی خالق ہے  
یا کسی نے کسی کے تلوار ماری اور اس سے اس کی گردن جدا ہو کر وہ  
مر گیا سو اس موت کا بھی اللہ خالق ہے۔ خاص اللہ کے پیدا کرنے سے  
ہوئی ہے۔ کیونکہ تمام ممکنات اللہ کی طرف مستند ہیں اور ہر ایک چیز کا  
اللہ خالق ہے۔ چنانچہ ابھی اس کی تحقیق گذری ہے۔ معترضہ اس کو  
بھی بندے کا فعل کہتے ہیں اور بندے کو اس کا خالق قرار دیتے ہیں۔

ان کے نزدیک جو فعل بدون واسطہ دوسرے فعل کے سرزد ہو جس طرح  
کہ تلوار کا مارنا۔ اس کو بندے کا فعل بطور مباشرت کے کہتے ہیں اور جو  
کسی فعل کے واسطہ سے ظاہر ہو جس طرح موت کہ وہ تلوار مارنے کے سبب  
سے حاصل ہوئی۔ اس کو بھی بندے کا فعل بطور توكید کے کہتے ہیں ہاں  
نزدیک دونوں اللہ کی مخلوق ہیں اللہ ہی کے پیدا کرنے سے ہوئی ہیں

بندے کو اس میں کچھ دخل نہیں نہ تو یہ اس کا خالق ہے کیونکہ بندے سے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی چیز کو پیدا کرے جیسا کہ پہلے گذرا اور نہ یہ اس کا کاسب ہے کیونکہ جو چیز اس کی قدرت میں نہیں اس کا یہ کاسب نہیں ہو سکتا اور اسی لئے بندے کو اپنے افعال کے بعد پر اختیار نہیں کہ وہ اس اثر کو ظاہر نہ ہونے دیوے بعد مارنے کے اس کو طاقت نہیں کہ درد کو روک لے۔ جب اثر اس کی قدرت سے باہر ہے تو یہ اس کا کاسب بھی نہیں ہے۔ اور یہی مدعی ہے پس افعال تولیدیہ میں بندے پر مواخذہ اس لئے ہوتا ہے کہ وہ فعل کہ جس سے یہ پیدا ہوا ہے۔ اختیار میں تھا۔

س۔ ۱۵۔ هل المقتول ميت باجله ام القاتل قطع عليه الاجل ؟  
ج۔ مقتول بھی اپنے اجل سے مرتا ہے۔ یعنی باری تعالیٰ تمام عباد کی موت کے لئے اپنے علم کے مطابق ایک ایک وقت ازل میں مقرر کر رکھا ہے کسی کی موت اس سے آگے نہ پہنچے نہیں ہو سکتی۔ کما قال تعالیٰ اذ جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ہ معتزلہ کہتے ہیں کہ قاتل نے مقتول کی اجل معین کو قطع کر دیا۔ اور اس کے وقت معین پورے ہونے سے پیشتر قاتل نے اسکو مار دیا۔ انکی دلیل یہ ہے کہ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اجل کوئی قطعی حکم نہیں رکھتی ہے کہ اس سے آگے نہ پہنچے نہ ہو سکے بلکہ اس میں تغیر ہو سکتا ہے۔ جیسے بعض طاعات کے بارے میں حضورؐ نے فرمایا ہے

کہ ان سے عمر میں زیادتی ہوتی ہے۔ یعنی اجل معین سے اور بعد میں موت آتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس بعض اعمال سے عمر گھٹتی ہے۔ پس قتل کے سبب اجل سے قبل موت آنے میں کیا اشکال؟ نیز اگر کہتے ہو کہ اجل سے مقتول مرا ہے تو قاتل مستحقِ ذم و عقاب نہ ہونا چاہیے تھا۔ اور اس پر دیت یا قصاص لازم نہ ہونا چاہیے تھا کیونکہ مقتول اپنی اجل سے مرا ہے۔ قاتل کا اس کی موت سے خلاق و کسبا کوئی تعلق نہیں۔

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ زیادتی عمر کا یہ مطلب نہیں کہ ایک اجل ناقص تھی اس میں زیادتی ہوئی بلکہ عمر زائد وہی اجل ہے لیکن اس زائد کا استحقاق ہوا ہے طاعات سے جن کا کرنا باری تعالیٰ کو ازل میں معلوم تھا اگر بالفرض وہ اس طاعت کو نہ کرتا تو اس سے کم عمر ہوتی۔ پس ازل ہی میں اس استحقاق زائد کا سبب یہ طاعت ہوئی اس لئے اس کی طرف زیادتی کی نسبت کر دی گئی اور فی الحقیقت یہی عمر زائد اس کی اجل ہی ہے۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ موت قاتل کے کسب میں سے نہیں لیکن یہ موت جس فعل سے حاصل ہوئی ہے یعنی قتل وہ اس کا سبب و مباشر ہے جو منہی عنہ تھا تو کسب قتل منہی عنہ پر ہی ذم و عقاب دیت و قصاص مرتب ہے پس موت کا خالق باری تعالیٰ ہے جو منیت سے متعلق اور قائم ہے بندہ کو اس کی تخلیق اور اکتساب میں کوئی دخل نہیں۔ کما قال تعالیٰ

خلق الموت والحیوة۔ خدا نے موت اور حیات کو پیدا کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اور مخلوقات کی طرح یہ بھی مخلوق اور وجودی شئی ہے۔ اور بعض کے نزدیک موت عدی ہے یعنی عدم الحیة عما من شانہ الحیوة۔ اور خلق کے معنی تقدیر اور اندازہ کے ہے۔ ہر حال ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے۔ اور ہر ایک کے لئے اجل ایک ہی ہے اور کبھی معزلی کا قول کہ ”مفتولی کی دو اجل ہیں ایک اجل قتل دوسری اجل موت۔ اگر اس کو کوئی قتل نہ کرتا تو وہ اجل موت تک زندہ رہتا۔ اسی طرح فلاسفہ کا عقیدہ یعنی جاندار کی ایک اجل طبعی ہے یعنی وہ موت جو کہ حرارت اور رطوبت غریزی ختم ہونے کے بعد آئے اور دوسری اجل انقطاعی ہے یعنی جو موت امراض و آفات کے سبب آئے۔ یہ سب نصوص صریحہ اور دلائل عقلیہ کے خلاف ہیں۔

س ۲۵۔ ہذا المحرام رزق ام لا؟

ج۔ اہل السنۃ کے نزدیک حلال و حرام جو بھی حیوان کھاتا ہے وہ رزق من اللہ ہے اور معزلیہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے کیونکہ رزق کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف ہے یعنی اللہ کھانے کے لئے جو دیتا ہے وہی رزق ہے اور حرام بیح ہے اس کی نسبت خدا کی طرف نہیں ہو سکتی۔ لہذا رزق جو منسوب الی اللہ ہے اس میں یہ داخل نہیں نیز اکل حرام پر بندہ مستحق ذم و عقاب ہوتا ہے۔ پس اگر یہ بھی رزق ہے جو کہ خدا کی جانب سے ہے داخل ہو تو اس کا کھانا والا کیوں ذم و

عقاب کا مستحق ہوتا؟ جواب یہ ہے کہ اللہ کی طرف نسبت باعتبار  
 خلق اور ابصال الی الحيوان کے ہے اور یہ قبیح و مذموم نہیں البتہ  
 بندہ مستحق ذم و عقاب ہے اسباب ممنوعہ کے ارتکاب و کسب کرنے پر۔  
 جب اہل السنۃ کے نزدیک حرام بھی رزق ہے تو رزق کہا  
 جائیگا ہر اس چیز کو جو انسان کھاتا ہے خواہ حلال ہو خواہ حرام اور  
 معتزلہ کبھی تو یوں تعریف کرتے ہیں کہ رزق اس شیء مملوک کو کہتے  
 ہیں جسے مالک کھاتا ہو اس سے حرام خارج ہو گیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک  
 حرام میں اصلاً ملک ثابت نہیں ہوتی۔ اور کبھی یوں کہتے ہیں کہ رزق  
 وہی ہے جس سے انتفاع شرعاً ممنوع نہ ہو اور حرام سے انتفاع ممنوع ہے  
 لیکن پہلی تعریف پر جانوروں کی خوراک رزق نہیں ہوگا کیونکہ ان کی  
 ملک تو ثابت نہیں ہوتی اور دونوں تعریف پر یہ اشکال ضرور رہیگا کہ  
 جو شخص ساری عمر حرام کھا کر رہے اس کو باری تعالیٰ نے بالکل رزق  
 نہیں دیا۔ حالانکہ خلاف اجماع و نصوص ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ وما  
 من دابة الا على الله رزقها۔ وقال۔ ان الله هو الرزاق۔

بہر حال ہمارے نزدیک ہر شخص کو رزق خدا دیتا ہے اور جس کو  
 جتنا رزق اپنی ساری عمر میں ملتا ہے وہ عند اللہ مقدّر و متعین ہے۔  
 اسی کے مطابق اس کو اپنا پورا رزق حلال ہو خواہ حرام ضرور ملے گا یہ  
 نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا مقدّر رزق دوسرا کھا جائے یا دوسرے  
 کا وہ کھا جائے کیونکہ تقدیر اٹل ہے۔



سُ - الهدایۃ والضلالۃ بمشیۃ العباد ام بمشیۃ اللہ فانکانتا بمشیۃ اللہ فکیف یشاب العبد او یعاقب علیہا؟

ج - اللہ ہی جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے۔ جس طرح اور افعال کا خالق اللہ ہے اسی طرح ہدایت و ضلالت کو بھی وہی پیدا کرتا ہے اور اس سے باری تعالیٰ کو کچھ عیب نہیں اس لئے کہ قبیح چیز کا کسب قبیح ہے نہ کہ پیدا کرنا قال تعالیٰ ان اللہ یفضل من یشاء ویہدی من یشاء اور من یشاء سے اس کی طرف اشارہ ہو گیا کہ ہدایت سے مراد اس کا پیدا کرنا ہے نہ کہ بیان کرنا طریق حق کا کیونکہ اللہ نے راہ حق کو تو سب کے لئے بیان کر دیا ہے کسی کی خصوصیت نہیں اسی طرح اضلال سے مراد گمراہی پیدا کرنا کیونکہ گمراہ یا گمراہ نام رکھنے کا مشیت سے کوئی تعلق نہیں پس معتزلہ کی اس قسم کی تاویلات کیکہ ایسی آیتوں میں نہیں چل سکتیں۔

قرآن مجید میں جو آیا ہے کہ قرآن اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہدایت کرتے ہیں اور شیطان اور بت ضلالت میں ڈالتے ہیں سو اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن اور حضور علیہ السلام سبب ہدایت ہیں اور شیطاں اور بت سبب ضلالت ہیں، مجازاً ہدایت اور ضلالت کو ان کی طرف نسبت کی گئی ورنہ حقیقت میں اللہ دونوں کا خالق ہے اور ہذا اللہ فلم یتبد، جیسے استعمالات میں نسبت

الی اللہ بمعنی خلق کے نہیں۔ ورنہ ہدایت کی نفی کیسے کی جاتی بلکہ ایسے مواقع میں راہ بتانے اور ہدایت کی طرف دعوت دینے کے معنی میں مجازاً استعمال کیا گیا۔ معتزلہ چونکہ ہدایت کے خالق بندے کو کہتے ہیں۔ اس لئے اس کے معنی بیان کرتے ہیں طریق حق کا بتلانا لیکن یہ نہیں قرآن و حدیث باطل ہے قال تعالیٰ۔ انا لا اتھدی من احببت حضور سے ہدایت کی نفی کی گئی حالانکہ حضورؐ تو راہ حق ہی بتانے آئے تھے اسی طرح حضورؐ نے دعاء فرمائی اللھم اھد قومی خود طریق حق کی طرف آپ دعوت دے چکے تھے تو پھر اللہ سے اس سوال کا کیا منشا ہے؟ پس لامحالہ دونوں نہیں ہدایت سے مراد خلق ہدایت ہے جو اللہ کا کام ہے اور اس سے حضورؐ عاجز تھے۔

مشہور تو یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ہدایت "دلالة موصلة الى المطلوب" کا نام ہے اور اشاعرہ کے نزدیک ہدایت محض دلالت کا نام ہے جس سے مطلوب تک پہنچا جاسکے خواہ وصول ہو یا نہ ہو۔ سن ۸۵۔ ہل یجب علی اللہ تعالیٰ ما هو الاصلح للعباد؟ ج۔ جو کچھ بندے کے حق میں بہتر اور اصلح ہو اللہ کو اس کا کرنا واجب نہیں۔ اگرچہ وہ اپنی رحیمی اور کریمی سے اکثر بندوں کی بھلائی ہی کرتا ہے لیکن یہ اس پر ضروری نہیں کہ خواہ مخواہ اس کو کرے۔ جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں ورنہ (۱) کسی کافر مفلس کو پیدا نہ کرنا کیونکہ



اور دونوں سے وہ منزہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر کسی کا کوئی حق نہیں پس جو ذات کریم و رحیم و حکیم و عظیم ہے وہ اپنی چیز کسی ایسے شخص سے روک لے جس کا اس پر کوئی حق نہیں تو یہ ہرگز ہرگز بخل نہیں بلکہ یہ عدل اور حکمت پر مبنی ہے۔ اگرچہ اسکی حکمت و مصلحت سے ہم واقف نہیں۔ بہر حال معتزلہ نے نسبت بخل سے بچنے کے لئے ماہوالاھلح کو اللہ پر واجب تو کہہ دیا مگر وہ یہ تو بتائیں کہ خدا پر واجب ہونے کے کیا معنی ہیں؟ آیا اس کا تارک متحق ذم و عقاب ہونے کے اعتبار سے جو کہ ظاہر البطلان ہے یا اس معنی کر کے کہ اس کے ترک پر قادر نہیں ہو جو لزوم بخل و جہل کے جو محال ہے پس باری تعالیٰ کا مجبور اور غیر مختار ہونا لازم آیا جیسکہ فلاسفہ کا مذہب ہے الحاصل ان کا حال بعینہ اس کا مصداق ہے فمن المطر و وقع تحت المیزاب۔ واللہ اعلم بالصواب۔

س۔ ۵۵۔ هل عذاب القبر للكافرين ولعصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة في القبر وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل؟  
ج۔ تمام کفار اور بعض گنہگار مومنین کے حق میں عذاب قبر ہونا ثابت ہے بعض مومنین کی تخصیص اس لئے کی گئی کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض گنہگاروں کو اللہ تعالیٰ عذاب قبر سے مستثنیٰ رکھے گا اور اہل طاعت کو باری تعالیٰ قبر میں نعمت و راحت بخشنے کا جس نعمت کی حقیقت و کیفیت اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔ اکثر کتب عقائد میں

صرف عذاب قبر کا ذکر ہے تنعیم قبر کا ذکر نہیں۔ کیونکہ زیادہ تر نصوص میں محض عذاب قبر کا ذکر موجود ہے۔ نیز اہل قبور میں اکثریت کفار اور نافرمانوں کی ہے ورنہ حقیقتہً دونوں باتیں ثابت ہیں۔ اس لئے مصنف کا کلام بہتر ہے کہ انھوں نے دونوں کی تصریح کر دی۔ اسی طرح قبر میں منکر و نکیر کا سوال کرنا بھی ثابت ہے۔ یہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہو کر میت سے اس کے رب، دین اور نبی کے بارے میں سوال کیے سید ابو شجاع نے تصریح کی ہے کہ یہ سوال سب کے حق میں عام ہے حتیٰ کہ بچوں سے اور بعض کے نزدیک انبیاء سے بھی سوال ہو گا۔ ان امور کا حق ہونا دلائل کلمحیہ سے ثابت ہے۔ کیونکہ عقلاً ان کا ہونا ممکن ہے استحالة یا امتناع کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ پھر جب خبر صادق نے خبر دی ہے تو ان پر ایمان لانا ضروری ہے چنانچہ خدا کا ارشاد ہے "الناس يعرضون عليها غدا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب" (آگ میں پیش کئے جائینگے آل فرعون صبح و شام اور جس دن قیامت ہوگی تو فرشتوں سے کہا جائے گا کہ ان کو سخت عذاب میں داخل کرو) "اغرقوا فادخلوا نارا" (آل فرعون ڈبوئے گئے پھر ساتھ ہی آگ میں داخل کئے گئے۔) "يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ" یہ آیت بھی عذاب قبر کے بارے میں نازل ہوئی کہ جب مومن سے دریافت کیا جائیگا۔ تیرا رب کون ہے، تیرا دین کیا ہے، اور تیرا نبی کون ہے تو وہ جواب دے گا میرا رب اللہ ہے

میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں حضور  
 کا ارشاد ہے: "استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه"  
 (پیشاب سے بچو اس لئے کہ اکثر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے)  
 "اذا قبرا لمیت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاهدھما  
 المنکر والآخر النکیر" میت کو دفن کرنے کے بعد فرشتے سیاہ رنگ  
 اور زرد چشم میت کے پاس آئیں گے ایک کا نام منکر اور دوسرے  
 کا نام نکیر "القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران"  
 (قبر مومن کے حق میں جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہوگا اور کافر  
 کے حق میں دوزخ کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہوگا) بہر حال عذاب  
 اور نعمت قبر کے متعلق احادیث بکثرت وارد ہیں جو اگرچہ الفاظ کے  
 لحاظ سے متواتر نہیں مگر مضمون کے اعتبار سے متواتر ہیں جس پر ایمان  
 لانا اور یقین کرنا فرض ہے۔ بعض معتزلہ اور شیعوں نے عذاب قبر کا انکار  
 کیا ہے ان کی دلیاں یہ ہے کہ میت جماد بے حس ہے اس کو نہ حیات  
 ہے نہ احساس۔ پھر عذاب کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ  
 یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ میت کے تمام یا بعض اجزاء میں اس قدر خاص  
 قسم کی حیات پیدا کر دے کہ عذاب کی تکلیف اور نعمت کی لذت کا احساس  
 کر سکے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پہلے کی طرح بدن میں روح آجائے  
 یا حرکت کرے یا عذاب کا اثر اس پر دیکھا جائے۔ ہو سکتا ہے کہ ڈوبا ہوا  
 پانی کے اندر جانوروں کا کھایا ہوا ان کے پیٹ میں اور سولی دیا ہوا۔

ہو یا میں غدا میں مبتلا ہوا اور ہم کو اطلاع نہ ہو جیسے بسا اوقات قریب  
 سوتا ہوا آدمی ڈراؤنا خواب دیکھ کر شدید روحانی صدمہ پاتا ہے  
 اور ہمیں کچھ بھی خبر نہیں ہوتی۔ جو شخص خدا کی سلطنت کے عجائب  
 اور اس کی نیرنگی قدرت و جبروت کے غرائب پر ذرا سائنات کر لگا  
 وہ ان امور کو بعید از قیاس نہیں سمجھ سکتا چہ جائیکہ محال کہے۔  
 سن۔ ما معنی البعث وما هو دلیل حقیقتہ و ما دلیل لازم بآئینہ  
 القول بالتناسخ الباطل عند اهل الحق۔

ج۔ بعث کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبر سے اس طور  
 پر اٹھاوے کہ ان کے اصلی اجزاء کو بدن کی شکل دے کر دوبارہ  
 اس میں روح ڈال دے۔ اسی کو بعث جسمانی بھی کہا جاتا ہے۔  
 قرآن کے نصوص قطعیہ سے اس کی حقیقت ثابت ہے قال تعالیٰ  
 ”ثُمَّ اَنكَبْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تَبْعَثُونَ“۔ وقال تعالیٰ: ”قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي  
 اَنشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ“ وغیر ذلک من الآيات الكثيرة۔ فلا سفسفہ  
 اس بنا پر بعث کا انکار کیا ہے کہ ان کے نزدیک معدوم کا بعینہ  
 دوبارہ پیدا کرنا محال ہے۔ اگرچہ خود ان کے پاس اس دعویٰ پر کوئی  
 معتبر دلیل نہیں ہے تاہم ہمارے مدعا کے خلاف نہیں ہے کیونکہ بعث  
 جسمانی سے ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اعلیہ کو  
 جمع کر کے ان میں اس کی روح کا اعادہ کر لگا۔ اب چاہیے اسکو اعادہ  
 معدوم بعینہ نام رکھ لویا اور کچھ کیونکہ اجزاء اعلیہ کا اعادہ حقیقتہً اعادہ  
 معدوم نہیں ہے اس تفصیل سے وہ اعتراض بھی ساقط ہو گیا جو بہ لوگ

کرتے ہیں کہ اگر ایک آدمی دوسرے کو کھالے اور یہ اس کے بدن کا  
جزء بن جائے تو اب یہ اجزاء یا تو پورے کے پورے دونوں میں  
اعادہ کئے جائیں گے اور یہ محال ہے یا ایک میں اعادہ کئے جائیں گے  
تو دوسرے کا مجموعہ اجزاء اعادہ نہیں ہوا۔ یہ اعتراض اس لئے  
ساقط ہے کہ پہلے بتایا جا چکا اعادہ صرف اجزاء اہلیہ کا ہوگا۔  
اور اجزاء اہلیہ وہ ہیں جو اول عمر سے آخر عمر تک باقی رہیں اور  
کھائے ہوئے اجزاء کھانے والے کے حق میں فضلہ ہیں اہلیہ نہیں  
اس لئے اس میں اعادہ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اور نہ ان اجزاء  
زائدہ کے نہ ہونے سے مجموعہ اجزاء اہلیہ اعادہ منتفی ہونا لازم آتا  
اگر یہ شبہ کیا جائے کہ اس سے تو تناسخ (یعنی آدمی مرنے کے  
بعد دوسرے جسم میں دوبارہ جنم لیتا ہے تاکہ پہلی جون کا جزاء حاصل  
کرے یا سوچتے جس کے قائل ہندو ہیں اس) کا اقرار لازم آتا ہے جو  
اہل حق کے نزدیک باطل ہے۔ حدیث سے بھی پتہ چلتا ہے کہ دوسرا  
بدن پہلا والا نہیں ہے۔ اہل جنت بے بال وبے ریش ہونگے اور  
جہنمی کے دانت احد ہاڑی کے برابر ہونگے۔ اسی بنا پر مولانا رومیؒ  
نے فرمایا ہے کہ ہر مذہب میں تناسخ کی گہری بُو پائی جاتی ہے لیکن  
اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اہلیہ سے  
مخلوق نہ ہوتا تو تناسخ لازم آتا۔ اور ہم بعث جسمانی کے اس معنی کے  
اعتبار سے قائل ہیں کہ وہ اجزاء اہلیہ کا مجموعہ ہے چاہے ہیئت بالیسی



شکل میں تبدیلی آجائے۔ اگر اس کو بھی کوئی تنازعہ کہے تو نزاع صرف لفظی رہے گا اور یہ باطل یا محال نہیں بلکہ ثابت و حق ہے۔  
 سن ۷۰۰ - ہا تو ابراہیم حقہ الوزن والکتاب والسؤال والحق والصراط۔

ج۔ - یوم قیامت میں میزان (پل) سے بندوں کے اعمال نیک و بد کا وزن کیا جانا حق ہے قال تعالیٰ والوزن یومئذ الحق البتہ اس میزان اور وزن کی حقیقی کیفیت کے ادراک سے عقل انسانی قاصر ہے اس لئے معتزلہ نے سرے سے وزن اعمال کا انکار کر دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اعمال تو اعراض ہیں جن کا قرار اور بقا نہیں ہے۔ اگر بالفرض ان کا اعادہ ممکن بھی ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں۔ نیز مقادیر اعمال اللہ کو معلوم ہیں لہذا ان کا وزن کرنا لغو ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ صحائف اعمال وزن ہونگے جو اعراض نہیں پس پہلا اشکال مرفوع ہوا۔ اور دوسرے اشکال کی بنیاد اس پر ہے کہ خدا کے افعال بھی اعراض کے ماتحت ہوتے ہیں جو خود ممنوع ہے اور بر تقدیر تسلیم جواب یہ ہے کہ ممکن ہے وزن میں کوئی ایسی حکمت مخفی ہو جس کا ہمیں علم نہیں اور ہمارے نہ جانتے سے عبث ہونا لازم نہیں آتا۔ اور تاہم اعمال جس میں بندوں کی طاعتیں اور معصیتیں لکھی ہوئی ہیں مومنین کے واسطے ہاتھوں میں اور کفار کے بائیں ہاتھوں میں یا پس پشت سے دیا جانا حق ہے۔ قال تعالیٰ "وخرج

لہ یوم القیۃ کتابا یلقہ منشورا“ وقال ”فاما من اوتی کتاب  
 بہیمینہ فسوف یحاسب حسابا یسیرا“ مصنف علام نے صرف  
 کتاب کے ذکر پر اکتفا کیا اگرچہ حساب بھی ہوگا کیونکہ کتاب سے  
 حساب کا ہونا بھی مفہوم ہوتا ہے۔ معترضہ نے حساب و کتاب کا بھی  
 انکار کیا ہے اس گمان سے کہ یہ بھی عبث ہیں جواب بھی وہی ہے جو  
 وزن کی تفصیل میں گزرا ہے۔ محشر میں سوال و جواب کا واقع ہوتا  
 بھی حق ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ ”اللہ تعالیٰ مومن کے قریب ہوگا  
 اور اس کو نورانی حجاب سے ڈھانپ دیگا پھر پوچھے گا کہ کیا تو فلاں  
 گناہ سے واقف ہے وہ جواب دے گا کہ ہاں اے میرے رب اس  
 طرح جب تمام گناہوں کا اقرار کر لیگا۔ اور بندہ دل ہی دل میں یہ  
 یقین کر چکا ہوگا کہ اب ہلاک ہو گیا۔ اس وقت خدا کہیگا کہ میں نے  
 دنیا میں ان گناہوں کی پردہ پوشی کی ہے اور آج بھی بخش دیتا ہوں  
 پھر اس کو نیکی کا نامہ اعمال دیا جائیگا اور منافقین سے سلوک یہ  
 ہوگا۔ کہ برسرعام خلافتِ ندادی جائیگی کہ ”یہی وہ لوگ ہیں جنہوں  
 نے اپنے رب پر بھوٹ بولا۔ آگاہ ہو جاؤ ان پر خدا کی لعنت اور پھٹکار ہے  
 حوضِ کوثر بھی حق ہے“ انا اعطینک الکوتر“ حضورؐ نے فرمایا ”میرا  
 حوض ایک ہسینہ کی مسافت پر پھیلا ہوا ہوگا جس کے چاروں گوشے  
 مسافت میں برابر ہونگے۔ اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہوگا  
 بومشک سے زیادہ خوشگوار ہوگی اور اس کے پیالے آسمان کے

ستاروں سے زیادہ ہونگے۔ جو اس میں سے پئے گا وہ کبھی پیاسا نہیں ہوگا۔ اور صراط کا ہونا بھی حق ہے۔ صراط سے مراد وہ پل ہے جو جہنم کی پشت پر ہوگا اور بال سے باریک اور تلواریں سے زیادہ تیز ہے جتنی اسے عبور کر جائینگے اور جہنمی کے قدم اس میں سے پھسل جائینگے۔ اکثر معتزلہ نے صراط کا بھی انکار کیا۔ ان کے خیال میں ایسے پل سے گزرنا ممکن نہیں اگر ممکن بھی ہو تو مومنین کے حق میں ایک عذاب ہے جو اب یہ ہے کہ خدا کو اس کی قدرت ہے کہ ایسے پل سے گزرنا ممکن کر دے۔ اور مومنین کے حق میں اس قدر آسان کر دے کہ بعض بجلی کی چمک کے مانند اور بعض تیز ہوا کے موافق اور بعض تیز رو گھوڑے کی طرح گزر جائیں جیسا کہ احادیث میں وارد ہے۔

سُورَةُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ مَوْجُودَتَانِ الْاَلانِ اَمَلَا دَهْلَ هَمَا بَاتِيَّتَا  
ایدا ام تغنیان۔

ج۔ جنت اور دوزخ کا وجود حق ہے، بے شمار آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ میں ان کی تصریحات ہیں۔ فلاسفہ ضالہ ان کے وجود کے منکر ہیں، کیونکہ جنت کی صفت یوں بیان کی گئی ہے کہ اس کا پھیلاؤ سب آسمان اور زمین کے برابر ہے۔ اس لئے آسمان زمین کے مابین تو نہیں ہو سکتی کہ اتنی وسعت ہی نہیں اب یا تو آسمان کے اوپر ہوگی۔ یا اس سے پرے اور کوئی مستقل دنیا تسلیم کرنی پڑے گی جہاں جنت ہے۔ لہذا وہاں پہنچنے میں آسمان عبور کرنا پڑے گا۔ حالانکہ

آسمان میں خرق و التیام یعنی توڑ جوڑ محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اصل ہی سرے سے فاسد و باطل ہے کہ آسمان میں خرق و التیام نہیں ہو سکتا۔ ”کما بین فی موضعہ“۔ بہر حال اہل حق کے نزدیک جنت و نار پیدا کئے جا چکے اور موجود ہیں اور اکثر معتزلہ کہتے ہیں کہ یوم قیامت میں پیدا کئے جائینگے۔ ہماری دلیل آدمؑ اور حوٰۃؑ کا قصہ ہے کہ ان کو جنت میں ٹھہرایا گیا۔ نیز نصوص سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تیار شدہ ہیں۔ قال تعالیٰ ”اعدت للمتقین“ اعدت للکافرین“ ان میں صیغہ ماضی کو مستقبل پر حمل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ البتہ آیت ”تلك الدار الآخرة يجعلها للذين الآتية“ میں صیغہ مضارع ہے مگر اس میں مستقبل کے علاوہ حال یا استمرار کا بھی احتمال ہے جس پر حمل کرنے سے سابقہ طرز کی آیتوں کے مفہوم سے مطابقت ہو جائے گی۔ اور اگر استقبال کے لئے ہونا بھی تسلیم کر لیں تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اعدت کے مفہوم سے معارض ہونے کی بنا پر دونوں آیتیں ساقط الاستدلال ہو جائیں گی۔ اور قصہ آدم علیہ السلام وجود حقیقت و نار پر قطعی دلیل موجود ہے۔ اس میں دوسرا کوئی احتمال نہیں ہے۔ لہذا مدعی اس سے ثابت ہوگا۔

”معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں اب موجود ہیں تو قول بارئ تعالیٰ ”اکملوا دأمرکم“ سے جنت کے کھانے کی چیزیں ہلاک ہونا محال ہو گا حالانکہ ”کل شیء حالک الا وجہہ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ سب چیزیں ہلاک

ہو جائیگی۔ لہذا قیامت سے قبل جنت کا وجود ماننا باطل ہے مگر ان کا یہ تمسک غلط ہے۔ کیونکہ اکل جنت کا بعینہ دوام مراد ہی نہیں ورنہ جنتی کیا کھائیں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب کوئی چیز فنا ہوگی فوراً اس کا بدل پیدا کر دیا جائیگا۔ اس طرح کا سلسلہ دائمی رہیگا اس صورت میں اگر تھوڑی دیر کے لئے ہلاک ہونا مان لیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ علاوہ ازیں ہلاک کے معنی یہ ہیں کہ شئی قابل انتفاع نہ ہے۔ اس کے لئے فنا لازم نہیں جو کہ دوام کی ضد ہے۔ نیز کل شئی ہلاک کا مفہوم یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ ہر ممکن فی حد ذاتہ ہلاک ہے۔ بایں معنی کہ وجود واجبی کے مقابلہ میں وجود امکنی بمنزلہ عدم کے ہے لہذا جنت و نار موجود ہیں اور کبھی وہ فنا نہیں ہونگے اور نہ اہل جنت و اہل نار فنا ہونگے۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کے متعلق خالدین فیما ابداً فرمایا ہے۔ فرقہ کجہمیہ کے نزدیک جنت و نار اور ان کے اہل سب فنا ہو جائیں گے۔ مگر یہ قول کتاب و سنت اور اجماع کے سراسر خلاف ہے اور ان کے پاس فنا ہونے کے بارے میں کوئی احتمالی دلیل بھی نہیں چہ جائیکہ حجت قاطعہ موجود ہو۔

س ۵۹۔ ماہی الکبیرۃ دکمہی و ماہو حکم مرتبک الکبیرۃ۔  
 ج۔ کبیرہ ہر بڑے گناہ کو کہا جاتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ کبیرہ گناہ تو ہیں (۱) خدا کے ساتھ شریک کرنا (۲) ناحق قتل کرنا (۳) پاکدامن عورت پر زنا کی تہمت لگانا (۴)

زنا کرنا (۵) میدان جہاد سے بھاگنا (۶) جادو کرنا۔ (۷) یتیم کا مال کھانا (۸) مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا۔ (۹) حرم مکہ میں گناہ کا ارتکاب کرنا۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے سود کھانے کو بھی اس نوپر زیادہ کیا ہے اور حضرت علیؓ نے چوری اور شرب خمر کا ان پر اضافہ کیا ہے۔ بعضوں نے کہا کہ اور وہ گناہ بھی کبیرہ ہے جس کی خرابی مذکورہ گناہوں کے برابر یا ان سے زیادہ ہو۔ یوں بھی کہا گیا ہے کہ جس گناہ پر شائع کی جانب سے وعید آئی ہے وہ کبیرہ ہے اور بعضوں نے کہا جس گناہ پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ میں شمار ہوتا ہے اور جس پر توبہ واستغفار کرے وہ صغیرہ ہے۔ صاحب کفایہ نے ان اقوال مختلفہ کے پیش نظر بتلایا کہ حق یہ ہے کہ کبیرہ اور صغیرہ دو اضافی نام ہیں جن کی شناخت جد ذاتی سے نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر گناہ اپنے مافوق کے پیش نظر صغیرہ ہے اور ماتحت کے مد نظر کبیرہ ہے۔ البتہ مطلق کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے کہ اس سے بڑا اور کوئی گناہ نہیں۔ بہر حال یہاں کبیرہ سے مراد کفر کے علاوہ جن پر کبیرہ کا اطلاق ہوتا ہے۔۔۔۔۔ ایسے کبار کے ارتکاب کا حکم یہ ہے کہ بندہ مومن کو نہ ایمان سے خارج کرتا ہے اور نہ کفر میں داخل کرتا ہے۔ اس لئے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی جو اس حال میں بھی باقی رہتی ہے معتزلہ کے نزدیک چونکہ اعمال بھی حقیقت ایمان کا جز ہیں اس لئے ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ دائرہ ایمان سے خارج ہے۔ البتہ تصدیق باقی رہنے کی وجہ سے

کافر بھی نہیں ہوگا تو گویا وہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک درجہ مانتے ہیں جس میں آدمی نہ مومن رہتا ہے اور نہ کافر ہوتا ہے۔ اور خوارج بھی اعمال کو حقیقت ایمان کا جز مانتے ہیں مگر درمیانی درجہ قائل نہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے۔

سُئِلَ - بای وجہ قال اهل الحق ان مرتکب الکبیرۃ لا یخرج من الایمان ولا یدخل فی الکفر۔

ترجمہ - (۱) پہلی وجہ جس کی تفصیل آگے آئے گی کہ ایمان کی حقیقت محض تصدیق قلبی ہے لہذا مومن اس وقت تک دائرۂ ایمان سے خارج نہیں ہوگا جب تک کہ تصدیق قلبی کی ضد یا منافی کا مرتکب نہ ہو تو محض غلط شہوت، یا حمیت، یا عار یا سستی کی بنا پر کبیرہ کا ارتکاب کر لینا، خاص کر جب کہ اس حال میں بھی عذاب الہی کا اندیشہ معافی کی امید اور توبہ کر لینے کا عزم رکھتا ہو۔ تصدیق قلبی کی منافی نہیں ہاں اگر حلال یا خفیف سمجھ کر کبیرہ کا ارتکاب کرے تو یقیناً یہ کفر ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ بعض معصیتوں کو شارع نے تکذیب کی علامت قرار دی ہے۔ چنانچہ اداۃ شرعیہ سے معلوم ہے کہ ثبت کو سجدہ کرنا۔ قرآن مجید کو گندگیوں میں پھینک دینا۔ کلمہ کفر زبان سے ادا کرنا۔ اور اس نوع کے افعال کفر ہیں۔ اس تفصیل سے یہ شبہ بھی جاتا رہا کہ ایمان اگر صرف تصدیق و اقرار کا نام ہے تو جب تک مومن سے تکذیب مخرج یا شک

مستحق نہ ہو۔ اس وقت تک کسی قسم کے افعال اور کلمات کفریہ کے سرزد ہونے سے کافر نہ ہونا چاہئے۔ (۲) دوسری دلیل وہ آیات و احادیث ہیں جن میں عاصی پر بھی مومن کا اطلاق کیا گیا۔ حالانکہ اگر معصیت کی وجہ سے دائرہ ایمان سے نکل جاتا تو ایسا اطلاق درست نہ ہوتا۔ قال تعالیٰ: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ“ وَاكُفَّاتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا الْآيَةَ“ اس قسم کی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں (۳) تیسری دلیل یہ کہ حضورؐ کے زمانہ سے آج تک اس پر اجماع قائم ہے کہ اہل قبلہ میں سے جو کوئی بغیر توبہ کے مر جائے تو اس کے متعلق مرتکب کبیرہ ہونے کے علم کے باوجود اس پر نماز جنازہ اور اس کے حق میں دعا و استغفار سب جائز ہیں حالانکہ غیر مومن کے لئے نماز جنازہ اور دعا و استغفار جائز نہیں۔

س ۶۔ بما استدلت المعتزلة ان مرتکب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر و بما احتجبت الخوارج على انه كافر و ما هي اجوبة ادلتهم ج۔ معتزلہ اپنے دعویٰ پر دو طرح سے استدلال کرتے ہیں (۱) کہ اس پر اجماع کا اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس کے بعد یہ اختلاف ہے کہ آیا وہ مومن ہے جیسا کہ اہل السنۃ و الجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے جیسا کہ خوارج کا مذہب ہے یا منافق ہے جیسا کہ حن بصری کا قول ہے لہذا ہم نے متفق علیہ مسلک کو اختیار کیا کہ وہ



فاسق ہے مومن نہیں کا فر نہیں منافق نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سلف کا اس پر بھی اجماع ہے کہ ایمان اور کفر کے درمیان کوئی واسطہ اور درجہ نہیں ہے۔ لہذا معتزلہ کا قول اس اجماع کے خلاف ایک بدعت کا اختراع ہے جو اجماع کی رو سے باطل ہے۔ (۲) آیت قرآنی ”افمن کان مؤمناً کان فاسقاً“ میں فاسق کو مومن کے مقابل قرار دیا گیا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فاسق یعنی مرتکب کبیرہ مومن نہیں۔ اسی طرح حضور کا ارشاد ہے ”لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن“ ”لا ایمان لمن لا امانة له“ ان نصوص میں جن کو دائرہ ایمان سے خارج شمار کیا گیا ہے وہ کافر بھی نہیں کیونکہ تواتر ثابت ہے کہ اسلام امت ایسے لوگوں کو قتل نہیں کرتے تھے۔ ان پر مرتدین کے احکام جاری نہیں کرتے تھے۔ اور ان کو مسلمانوں کے مقابل میں دفن کرتے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے کیونکہ کفر فسق کا بڑا درجہ ہے۔ اور حدیث میں زجر و توبیخ کے لئے شدت اور سختی کا عنوان اختیار کیا گیا، حقیقت مراد نہیں اس پر وہ آیات و احادیث دال ہیں جن میں صاف طور پر بتایا گیا کہ فاسق مومن ہے حتیٰ کہ جب ابوذرؓ کو موحد زانی و سارق کے دخول جنت پر شبہ ہوا اور بار بار حضورؐ سے یہ سوال دہرایا کہ کیا ایسے لوگ بھی جنت میں جائیں گے تو آپؐ نے فرمایا ضرور جائیں گے۔ ”وان زنی وان سرق عنی غم انف ابی ذر“، خوارج نے ان ظواہر نصوص سے استدلال کیا ہے جن میں

فاسق کو کافر کہا گیا ہے "قال تعالیٰ" ومن لم يحكم بما انزل الله فادلك  
 هم الكافرون "ومن كفر بعد ذلك فادلك هم الفاسقون"  
 وقال عليه السلام "من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر" اور ان  
 نصوص سے استدلال کیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عذاب کفار  
 کے لئے خاص ہے مومن پر عذاب نہیں ہوگا۔ حالانکہ فاسق کا استحقاق  
 عذاب متفق علیہ ہے۔ قال تعالیٰ "ان العذاب علی من کذب وتولى"  
 "لا یصلها الا الاشقی الذی کذب وتولى" ان النخضی الیوم والسوء  
 علی الکافرین۔ جواب یہ ہے کہ ان نصوص کے ظاہری معنی مراد نہیں  
 کیونکہ دوسرے نصوص قطعی طور پر دال ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں  
 اور اسی پر اجماع بھی منعقد ہے۔ خوارج کا اختلاف انعقاد اجماع کے لئے  
 مانع نہیں جب وہ اجماع فیصلوں ہی سے خارج رہے تو پھر ان کے  
 خلاف کیا اعتبار۔

س۔ حل الله یغفر الشریک والکبائر والصغائر ام لا؟  
 ج۔ اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کریگا۔ اس پر مسلمانوں کا اجماع  
 ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ شرک کا معاف کرنا عقلاً جائز ہے یا  
 نہیں بعض کا مسلک ہے کہ عقلاً جائز ہے اور معاف نہ ہونے کا حکم دلیل  
 سمعی "ان الله لا یغفر ان یشرک به" کی وجہ سے ہے اور بعضوں کے  
 نزدیک شرک معاف کرنا عقلاً بھی ممنوع ہے کیونکہ حکمت کا تقاضا یہ  
 ہے کہ نیک و بد میں امتیاز برتنا جائے۔ اور کفر سب سے بڑا جرم ہے

جس کی اباحت اور جواز کا احتمال ہی نہیں اور اللہ تعالیٰ حکیم ہے تو قاضا حکمت کے خلاف معافی کا بھی احتمال نہیں ہو سکتا۔ نیز کافر اپنے کفر کو حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے وہ خدا سے اس کی معافی یا مغفرت کا خواہاں نہیں ہوتا۔ تو ایسے کو معاف کرنا حکمت نہیں ہوگی اور جب کافر دیکھا اس کفر کے حق ہونے کا یقین کرتا ہے تو اس کی جزاء بھی دائمی ہونی چاہئے۔ بخلاف دوسرے گناہوں کے کہ ان میں بقا و دوام نہیں تو ان کی سزا بھی عارضی ہے بلکہ شرک کے علاوہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ اللہ تعالیٰ جس کے حق میں چاہے گا بالکل معاف کر دیگا چاہے توبہ کے بعد معاف کرے یا بغیر توبہ ہی کے۔ قال تعالیٰ "ويعفو ما دون ذلك لمن يشاء" اور بھی بہت سی آیات و احادیث ہیں جو اسے ثبوت پر وال ہیں۔ معزز اس حکم عام سے اختلاف کرتے ہیں وہ معافی کو صغائر اور ان کبار کے ساتھ خاص ملتے ہیں جن کے بعد توبہ کی گئی ہو بلا توبہ ان کے نزدیک مغفرت کبار نہیں ہو سکتی۔ ان کی دو دلیل ہیں (۱) گنہگاروں کے حق میں آیات و احادیث میں عذاب کی سخت و عید آئی ہے اگر سب گناہ یوں معاف ہو سکیں تو وعید بے حقیقت و بھائی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تم غیر تائب مرتکب کبیرہ کی مغفرت نہ ہونی واجب و لازم مانتے ہو حالانکہ وعید کے نصوص ہر گناہ گار کے لئے اگر عام بھی مان لئے جائیں تو یہ صرف سزا واقع ہونے پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ وجوب و لزوم پر پھر جب بکثرت دوسرے نصوص میں مطلقاً مغفرت

کی تصریح ہے تو وعید کے عموم سے مذنب مغفور کی تخصیص کر لی جائیگی۔  
 اور بعضوں نے یہ توجیہ کی ہے کہ وعید کا خلاف کرنا خدا کے حق میں نقص  
 نہیں بلکہ باعث ستائش و کرم ہے۔ لہذا یہ جائز ہے کہ اللہ اپنی وعید  
 کے خلاف کرے مگر محققین اس تاویل کو تسلیم نہیں کرتے اور کیونکہ  
 ایسا ہو سکتا ہے حالانکہ اس سے فیصلہ میں تبدیلی لازم آتی ہے اور  
 خدا فرما چکا ہے ”ما یبدل القول لدنّی“ (۲) جب گنہگار کو یہ معلوم  
 ہوگا کہ اس کے گناہ پر عقاب نہیں ہوگا تو اس سے ترک معصیت کے  
 بجائے گناہ میں مضبوطی اور دوسرے کیلئے آمادگی کا باعث ہوگا۔ تو پھر  
 انبیاء کی بعثت ہی میں کیا حکمت رہیگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معافی  
 ممکن اور جائز ہے کہنے سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ واقعہ عذاب نہ ہونے  
 کا گمان کر لیا جائے یقین تو دور کی بات رہی بلکہ ان عام وعیدی  
 نصوص پر اگر نظر کی جائے جن میں سخت تہدید و تخویف ہے تو ہر شخص  
 اپنے حق میں وقوع عقاب کے گمان کو غالب و راجح پائے گا کیونکہ کوئی یہ  
 نہیں جانتا کہ کس فرست میں اس کا نام ہے اس لئے خطرہ و اندیشہ  
 سب کو ہے اور یہی تصور گناہوں سے باز رکھنے کے لئے کافی ہے۔

س ۳۔ هل یجوز العقاب علی الصغیرۃ والعفوعۃ الکبیرۃ  
 وما ہو حکم استحلال المعصیۃ۔

ج۔ صغیرہ گناہ پر عذاب دینا جائز ہے چاہے مرتکب صغیرہ نے  
 کبیرہ سے اجتناب کیا ہو یا نہیں۔ قول باری تعالیٰ ”و یغفر ما دون

ذلائل من یشاء“ میں صغیرہ بھی داخل ہے جس کا مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کے حق میں چاہے گا مغفرت نہیں کرے گا یعنی عقاب بھی دیگا وقال تعالیٰ ”لایغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احضارھا“ احضار و شمار کا مقصد تو باز پرس کرنا اور بدلہ دینا ہے بعض معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ جب آدمی کبائر سے بچا ہے تو صرف صغائر پر عذاب نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ عذاب ہونا عقلاً محال و متنع نہیں مگر دلیل سمعی کا تقاضا یہ ہے کہ عذاب نہیں ہوگا۔ قال تعالیٰ ”ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکف عنکم سیئاتکم“ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت میں کبیرہ سے اس کا فروکا مل کفر مراد ہے۔ البتہ لفظ جمع لایا گیا یا تو کفر کے انواع کے لحاظ سے یا باعتبار افراد غیاطیین کے جیسا کہ مشہور قاعدہ ہے کہ جمع کے ساتھ جمع کی نسبت انقسام الاحاد بالاحاد کو مقتضی ہے۔ کہانی قولہم ”ربک القوم دوابہم“ ولیسوا شیا بہم“ کبیرہ گناہ سے عفو و درگزر جائز ہے۔ بشرطیکہ حلال جانکار تکاب نہ کیا ہو۔ کیونکہ ..... معصیت کو حلال سمجھنا کفر ہے۔ اس لئے کہ اس سے تصدیق ”بما جاء بہ النبئی“ کے بجائے تکذیب ہوتی ہے اور جن انصوص میں عامی کے مغلد فی النار یا مسلوب الایمان ہونے کا ذکر ہے ان میں یہی عامی محل المعصیت مراد ہے جس کے کافر ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

س۔ هل الشفاعة ثابتة للرسول والاخبار وما قالت المعتزلة فيه۔  
ج۔ انبیاء اور صالحین کی شفاعت اہل کبائر کے حق میں احادیث

مشہورہ سے ثابت ہے۔ معترکہ شفاعت کے قائل نہیں۔ بنا، اختلاف یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جب بغیر شفاعت کے بھی عفو و بخشش جائز ہے تو شفاعت کے ذریعہ بطریق اولیٰ جائز ہوگی۔ اور ان کے نزدیک عفو و خفۃ جائز نہیں تو غیر ممکن کے لئے شفاعت بھی نہیں ہو سکتی۔

ہماری دلیل قول باری تعالیٰ "و استغفر لذنبک وللمومنین والمؤمنات" و قول باری تعالیٰ مشرکین کے حق میں "فان تنفعهم شفاعۃ الشافعیین" جس سے فی الجملہ شفاعت کا ثبوت ہوتا ہے کیونکہ کفار کی مذمت اور نافرادی کو ظاہر کرنے کے لئے عدم نفع شفاعت کی خبر دی گئی اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ بات اُن ہی کے ساتھ مخصوص ہو ورنہ اگر سب کے حق میں نفی شفاعت عام ہو تو خاص کر ان کی تفسیح بے معنی ہو جاتی ہے۔ ہماری اس تفصیل سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ ہم مفہوم مخالف سے یہاں استدلال نہیں کر رہے ہیں کہ جو حکم کفار کے ساتھ وابستہ ہے غیر کفار سے وہ متعلق ہوگا۔ تاکہ یہ اعتراض ہو کہ جو مفہوم مخالف کی حجت ہونے کے قائل نہیں ان کے سامنے یہ دلیل درست نہیں۔ شفاعت کے اثبات میں احادیث بھی بکثرت وارد ہیں جو مضمون کی رو سے متواتر ہیں از الجملہ قولہ علیہ السلام "شفاعتی لاهل الکباثر من امتی" معترکہ نے استدلال کیا قول باری تعالیٰ "واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئاً لا تقبل منها شفاعۃ" و قولہ تعالیٰ "وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع" اور اس قسم کی آیتوں سے۔ جواب یہ ہے کہ اگر ان کے مفہوم

کو تمام لوگوں میں اور ہر زمانہ و حال میں عام مان بھی لیں تب بھی ضروری ہے کہ کفار کے حق میں خاص کریں تاکہ نصوص میں جمع و تطبیق ہو جائے۔ چونکہ عفو و شفاعت کی اصل قرآن و سنت اور اجمال کے ایسے دلائل قطعیہ سے ثابت ہے کہ معتزلہ کے لئے بھی صاف طور پر انکار کی گنجائش نہیں رہی اس لئے مجبوراً ایک غلط تاویل کے ساتھ دونوں کے قائل ہیں یعنی عفو کا تعلق صرف معاف سے ہے اور کبار سے بھی توبہ کے بعد اور شفاعت کا مقصد صرف ثواب کی زیادتی مگر دونوں تاویلیں فاسد ہیں کیونکہ مرکب صغیرہ اور نائب عن الکبار عذاب ہی کے مستحق نہیں تو عفو کے پھر کیا معنی ہونگے۔ اور شفاعت کا اثبات جن نصوص سے ہوتا ہے خود وہ دلالت کرتے ہیں کہ اس کا مقصد معصیت کی معافی کے لئے سفارش پھر یہ کہنا کیسے درست ہو گا کہ یہ محض زیادتی ثواب کے لئے ہے۔

س ۶۵۔ هل یجوز اهل الکبائر فی النار ان ما توا من غیر توبۃ۔  
 ج۔ مومنین میں سے اہل کبار اگر ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے چاہے بغیر توبہ مرے ہوں۔ خدا کا ارشاد ہے۔ "فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ" ایمان بھی عمل خیر ہے جس کی جزاء پانا چاہئے جو جہنم میں داخل ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا کیونکہ جزاء حاصل کرنے کے بعد جہنم میں داخل ہونا انجائاً باطل ہے تو لامحالہ جہنم سے نکلنا مستعین ہو گیا نیز قول اللہ تعالیٰ "وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات" وقولہ

”ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات كانت لهم جنت الفردوس  
 الی غیر ذلک۔ متعدد نصوص دلالت کرتے ہیں کہ مومن اہل جنت  
 میں سے ہے اور یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ معصیت کی وجہ  
 سے آدمی دائرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں خلود  
 فی النار سب سے بڑی عقوبت ہے۔ اس لئے وہ کفر کا بدلہ قرار پا چکا  
 ہے جو سب سے بڑی جنایت ہے۔ اب اگر غیر کافر کو بھی یہی سزا  
 دی جائے تو عقوبت جنایت سے بڑھ جائے گی جو عدل کے خلاف  
 ہے۔ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو بھی جہنم میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ  
 رہیگا یعنی کافر اور صاحب کبیرہ کیونکہ معصوم، تائب اور صاحب  
 صغیرہ تو ان کے نزدیک اہل نار میں سے نہیں ہیں۔ کافر کا مخلد  
 ہونے پر تو اجماع ہے۔ اور صاحب کبیرہ غیر تائب کے متعلق وہ دو  
 دلیلیں بیان کرتے ہیں (۱) یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب  
 دائمی اور خالص مضرت کا نام ہے تو یہ منافی ہے استحقاق ثواب کا  
 جو کہ دائمی اور خالص منفعت کا نام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عذاب  
 کے مفہوم میں دوام کی قید لگانی درست نہیں بلکہ استحقاق عذاب  
 بمعنی وجوب تعذیب عاصی علی اللہ بھی مسلم نہیں، حقیقت میں ثواب  
 خدا کا فضل و احسان ہے اور عذاب بدل ہے جسے چاہے وہ معاف  
 کر دے یا کچھ مدت تک عذاب دیکر پھر جنت میں داخل کر دے (۲)  
 وہ نصوص ہیں جو صاحب کبیرہ کے مخلد ہونے پر دلالت کرتے ہیں



کہو کہ تعالیٰ بہ "ومن یقتل مومنًا متعمداً فجزاءہ جہنم خالدًا فیہا" و قولہ تعالیٰ: "ومن یعص اللہ ورسولہ ویعتد حدہ ویدخلہ ناراً خالدًا فیہا" و قولہ تعالیٰ: "من کسب سیئۃً و احاطت بہ خطیئۃ فاولئک اصحاب النار ہم فیہا خالدون" جواب یہ ہے کہ جو کسی کو مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا تمام حدود شرعی سے تعدی کرنے والا اور جس کو گناہوں نے اندر و باہر بالکل احاطہ کر لیا ہو وہ یقیناً کافر ہے جسے مخلد فی النار ہونا چاہئے اور اگر مومن ہونا تسلیم بھی کر لیں تو غلو سے نکت طویل مراد ہے نہ کہ دوام جیسے کہا جاتا ہے "و سجن مخلد" اور دوام ہی مراد لیلو تو سابق نصوص سے معارض ہونے کی وجہ سے استدلال تام نہیں۔

س۔ بینوا حقیقۃً لایمان لغت و شرعاً۔

ج۔ لغتاً ایمان کے معنی مطلق تصدیق کے ہیں یعنی خبر کے حکم کا یقین کرنا اور اس کو قبول کرنا اور خبر کو صادق قرار دینا، ایمان امن کا مصدر مزید ہے بروزن افعال۔ امن یہ کی حقیقت گویا یہ ہے کہ تکذیب و مخالفت سے اس کو مومن و محفوظ کر دیا۔ ایمان کبھی لام سے متعدی ہوتا ہے "و ما انت بمومن لنا" یعنی بمصدق لنا۔ اور کبھی بار سے کافی قولہ علیہ السلام "الایمان ان تؤمن باللہ" اسی تصدیق۔ ایمان جس تصدیق کو کہتے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ دل میں محض یہ بات آجائے کہ خبر یا خبر سچا ہے۔ بلکہ تصدیق یہ ہے کہ دل اس کو قبول بھی کر لے اس

طرح پر کہ اس پر تسلیم کا اطلاق ہو سکے۔ جیسا کہ امام غزالی نے تصریح کی ہے۔ یہی وہ معنی ہیں جسے فارسی میں "گرویدن" اور اردو میں "ماننا" کے تعبیر کی جاتی ہے۔ اور یہی معنی معتبر ہیں اس تصدیق میں جو کہ تصور کے بالمقابل ہے۔ چنانچہ منطق کے شروع میں کہا جاتا ہے۔ العلم ما تصور واما تصدیق۔ ابن سینا رئیس منطقہ نے یہی تصریح کی ہے۔ اس معنی کی تصدیق اگر کسی کافر میں پائی جائے تو اس پر کفر کا اطلاق اس سبب سے ہے کہ اس میں تکذیب و انکار کی کوئی علامت موجود ہے مثلاً کسی کو ایسا فیض کریں کہ وہ ماجاہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق و اقرار اور تسلیم کرتا ہے۔ باوجود اس کے اپنے اختیار سے لگوں باندھتا ہے اور بت کا سجدہ کرتا ہے تو ایسے شخص کو ہم کافر قرار دینگے اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے ایسی باتوں کو تکذیب و انکار کی علامتیں بتائی ہیں۔ تصدیق کی ابھی جو تشریح بتائی گئی اس کو پیش نظر رکھنے سے مسئلہ ایمان پر وارد ہونیوالے بہت سے اشکالات حل کرنے کی راہ آسان ہو جائے گی۔

شرعاً ایمان خاص تصدیق کا نام ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ کی جانب سے جن باتوں کا لانا واضح طور پر معلوم ہے اجمالاً ان سب کی دل سے تصدیق کرنا ایمان ہے اور یہی اجمالی تصدیق فریضہ ایمان سے سبکدوش ہونے کے لئے کافی ہے اور شرعاً معتبر ہونے میں ایمان تفصیلی سے اس کا درجہ کم اور گھٹا ہوا نہیں ہے جو شرک و جود

صانع اور اس کی صفات کی تصدیق کرے اسے لغتہً تو کومن کہا جاسکتا ہے نہ کہ شرعاً کیونکہ یا جا رہے الرسول کی تصدیق کے بغیر توحید معتبر ہی نہیں، اسی کی طرف اس آیت میں اشارہ ہے۔ ”وما یؤمن اکثرہم باللہ الا وہم مشرکون“

س ۱۶۔ هل الاقرار باللسان شرط للايمان ام شرطه  
ج۔ بعض علماء کے نزدیک ایمان کے شرعی مفہوم میں تصدیق کے علاوہ اقرار باللسان بھی معتبر ہے۔ البتہ تصدیق رکن لازمی ہے کہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتی اور اقرار اگرچہ شرط یا جزو ایمان ہے مگر سقوط کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ اکراہ کی حالت میں ساقط ہو جاتا ہے۔ کوئی اگر یہ کہے کہ تصدیق بھی تو نیند یا غفلت کی حالت میں نہیں رہتی تو جواب یہ ہے کہ تصدیق دل میں رہتی ہے صرف اس کے حصول سے ذہول ہو جاتا ہے۔ اور اگر تسلیم بھی کر لیں کہ تصدیق نہیں رہتی۔ لیکن شارح نے اس محقق و موجود کو جس پر اس کی ضد طاری نہیں ہوئی ہے حکماً باقی قرار دیا ہے۔ لہذا مومن اسی کا نام ہے جس نے فی الحال یا ماضی میں ایمان لایا ہے اور اس میں کوئی علامت تکذیب نہیں پائی گئی بہر حال تصدیق اور اقرار دونوں کا مجموعہ ایمان ہے اسی کو شمس المائتہ اور فخر الاسلام نے اختیار کیا ہے۔ مگر جو محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے البتہ اقرار دنیا میں احکام ایمان جاری کرنے کی شرط ہے۔ اس لئے کہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے

اور دوسروں کی واقفیت کے لئے ظاہری علامت ضروری ہے  
تو جو شخص دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے وہ عند  
اللہ مومن ہے اگرچہ احکام دنیا میں وہ مومن نہیں اور جو زبان سے  
اقرار کرے مگر دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق۔ وہ احکام دنیا  
میں تو مومن ہے لیکن عند اللہ مومن نہیں۔ یہی مسلک شیخ ابو منصور  
مازیدی کا مختار ہے۔ نصوص سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ قال  
تعالیٰ: "اُولَٰئِكَ كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيْمَانُ" وقال: "وَقُلُوبُهُمْ مُّطْمَئِنِّ  
بِالْاِيْمَانِ" وقال: "وَمَا يَدْخُلُ الْاِيْمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" وقال عليه  
السلام: "اللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلٰی دِيْنِكَ" وقال: "لَا سَآءَةَ حِيْنَ  
قَتَلَ مِنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" هَلَا شَقَقْتَ قَلْبَهُ" اگر کوئی یہ اشکال  
کرے کہ اچھا ایمان محض تصدیق ہی ہے لیکن اہل لغت ایمان صرف  
تصدیق باللسان کو جانتے ہیں۔ اور حضور اور صحابہ کرام مومن کے  
صرف کلمہ شہادت پر قناعت کرتے تھے اور یہ دریافت نہ کر کے  
کس اس کے دل میں کیا ہے ایمان کو تسلیم کر لیتے۔ تو جواب دیں گے  
کہ تصدیق سے دل کا یقین مراد ہونے میں کوئی خفا نہیں یہاں تک  
کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ لفظ تصدیق کسی معنی کے لئے موضوع ہی نہیں  
یا قلبی اذعان کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے موضوع ہے تو پھر صدق  
کا لفظ بولنے سے اہل لغت و عرف میں سے کوئی بھی یہ تسلیم نہیں کریگا  
کہ وہ نبی پر یقین اور ایمان رکھنے والا ہے اسی وجہ سے بعض زبانی اقرار

کرنے والوں سے ایمان کی نفی کی گئی۔ قال تعالیٰ: ”ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين“ وقال: ”وقالت الاعراب انا قاتل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا“ البتہ محض مقر باللسان کو لغتہ مومن کہنے میں کوئی نزاع و خلاف نہیں اور اس پر ظاہر احکام جاری ہونگے۔ ہاں نزاع اس میں ہے کہ عند اللہ بھی وہ مومن ہے یا نہیں۔ آنحضرت علیہ السلام وصحابہؓ جیسے کلمہ شہادت بولنے والے پر ایمان کا حکم لگاتے اسی طرح منافق پر کفر کا حکم لگاتے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں فقط زبان کا اقرار کافی نہیں۔ نیز اس شخص کے ایمان پر اجماع منعقد ہے کہ جس نے دل سے تصدیق کی اور زبان سے اقرار کا بھی قصد کیا مگر گونگا پن یا اور کوئی بات اقرار سے مانع بن گئی اس سے واضح ہو گیا کہ ایمان کی حقیقت صرف کلمہ شہادت ہی نہیں ہے جیسا کہ کرامیہ کا گمان ہے۔  
 سن۔ ما هو الايمان عند جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء وما اشار المصنف الى نفى ذلك

ج۔ جمهور محدثين، متكلمين اور فقہاء کے نزدیک ایمان مجموعہ تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے۔ چونکہ محققین کا مذہب یہ نہیں ہے اس لئے ”اما الاعمال تنزايد والايمان لا يزياد ولا ينقص“ سے اس کے رد کی طرف اشارہ کیا۔ یعنی اعمال میں تو کمی زیادتی ہوتی ہے نہ کہ ایمان میں۔ معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں

یہاں دو باتیں تفصیل طلب ہیں (۱) اعمال ایمان میں داخل نہیں پہلے  
گذر چکا ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق ہے۔ اس لئے کہ کتاب  
وسنت میں عمل کو ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور معطوف معطوف علیہ ہے  
مغاکر ہوا کرتا ہے۔ قال تعالیٰ:- ان الذین امنوا وعملوا الصالحات  
دوسری جگہ پر ایمان کو صحت عمل کے لئے شرط قرار دی گئی ہے اور شرط  
شرط میں داخل نہیں ہو سکتا۔ ورنہ اشتراط الشئ لنفسه لازم آئے گا جو  
کہ ممکن ہے قال تعالیٰ:- ومن يعمل من الصالحات من ذکر او ادائی  
دھوٹوں“ و نیز بعض اعمال کے ترک کے باوجود ایمان کا اثبات  
کیا گیا ہے۔ حالانکہ شئ کا تحقق بغیر رکن کے نہیں ہو سکتا۔ قال  
تعالیٰ:- وان طائفان من المؤمنین اقتتلوا۔ ہاں یہ بات قابل  
لحاظ ہے کہ مذکورہ دلائل اس شخص کے خلاف حجت ہو سکتی ہے جو اعمال  
کو اصل ایمان کا رکن اور جزو اصلی قرار دیتا ہو کہ ان کے تارک مومن ہی  
نہ رہے جیسا کہ معتزلہ کا قول ہے۔ لیکن جو ایمان کامل کا رکن قرار دیتے  
ہیں کہ تارک اعمال ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کا  
مسلك ہے۔ ان پر حجت قائم نہیں ہوتی۔ (۲) حقیقت ایمان زائد  
و ناقص نہیں ہوتی کیونکہ ایمان تصدیق قلبی کا وہ مرتبہ ہے جو کہ جرم  
واذعان کی آخری حد ہے۔ اور اس میں کئی وزیادتی متصور نہیں تو جو  
شخص ایسی تصدیق سے متصف ہے وہ چاہے نیکی کرے یا معصیت  
کا ارتکاب کرے بہر حال اس کی تصدیق علی حال رہے گی اس میں کوئی

تغیر نہیں آئیگا۔ جن آیات سے ایمان کی زیادتی معلوم ہوتی ہے وہ زیادتی باعتبار مؤمن بہ کے ہے۔ نفس ایمان میں زیادتی مراد نہیں جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ صحابہؓ اولاً کچھ احکام پر جو نازل ہو چکے تھے ایمان لائے پھر آگے دن فرائض نازل ہوتے اور وہ ہر خاص فرض پر ایمان لاتے رہتے، حضورؐ کے زمانہ کے بعد ایسی زیادتی ممکن نہیں۔ کیونکہ فرائض کا نزول مکمل ہو چکا ہے لیکن اس میں تاثر ہے کیونکہ حضورؐ کے بعد بھی فرائض کا تفصیلی علم دفعہ نہیں ہوتا۔ تو اولاً ایمان اجمالی واجب ہو گا۔ پھر جوں جوں تفصیلات معلوم ہوں گی ان پر تفصیلاً ایمان لانا واجب ہو گا۔ نکاح ہر سے تفصیلی ایمان زائد ہے اجمالی کے مقابلہ میں بلکہ کامل بھی ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ایمان اجمالی کا درجہ تفصیلی سے گھٹا ہوا نہیں ہے تو اس کا مقصد یہ ہے کہ اہل ایمان کے حقوق میں دونوں برابر ہیں۔ بعضوں نے کہا ہے کہ ثبات و دوام علی الایمان سے ہر ساعت اس میں زیادتی ہوتی ہے، یعنی مرور زمانہ کے ساتھ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے کیونکہ ایمان عرض ہے جو تجدید امثال کے بغیر باقی نہیں رہ سکتا۔ مگر اس توجہ میں یہ شبہ ہے کہ شئی معدوم ہونے کے بعد اس کے مثل حاصل ہونے سے کسی چیز میں زیادتی نہیں ہوتی جیسا کہ جسم کی سیاہی عرض ہے اس کی بقا تجدید امثال سے ملنے سے سیاہی میں تو اضافہ نہیں ہوتا۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ زیادت ایمان سے مراد اس کے ثمرات کی اور ول میں روشنی اور نور کی

زیادتی ہے جو کہ عمل کے سبب سے ہوتی ہے اور معصیت سے گھٹ جاتی ہے جن کے نزدیک اعمال جزا ایمان ہے ان کو ایسی تاویلات کرنے کی ضرورت نہیں۔ یوں ہی زیادتی و نقصان کا قبول کرنا ظاہر ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ ایمان میں زیادتی و نقصان کا قول اعمال جزا ایمان ہونے کی فرع ہے۔ البتہ بعض محققین نے اعمال سے قطع نظر حقیقت ایمان میں زیادتی و نقصان ثابت کیا ہے قوت و ضعف کے اعتبار سے، کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ افراد امت کی تصدیق حضور علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول ”لکن لیطمئن قلبی“ سے بھی تفاوت مراتب کا اندازہ ہوتا ہے البتہ اس سے زیادتی و نقصان ثابت ہوا کیفیت ایمان میں اور بحث و نزاع کمیت ایمان کے لحاظ سے ہے فافہم۔

س<sup>۹۹</sup>۔ ما الفرق بین المعرفة والتصديق وهل صاحب المعرفة فقط مؤمن۔

ج۔ بعض قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہی لیکن علماء اہل حق اس مذہب کے فاسد ہونے پر متفق ہیں۔ اس لئے کہ اہل کتاب حضور علیہ السلام کی نبوت کو اس طرح پہچانتے تھے جیسے اپنی اولاد کو پہچانتے۔ باوجود اس کے تصدیق نہ ہونے کی بنا پر ان کا کفر مسلم ہے نیز بعض کفار حق کو یقینی طور پر پہچانتے تھے صرف عناد و تکبر سے انکار کرتے تھے، قال تعالیٰ ”وَجحدوا بہا“



واستیقنتھا انفسہم۔ لہذا یقین و معرفت اور اعتقاد و تصدیق  
 میں فرق کرنا ضروری ہے جس سے ایک کا ایمان ہونا اور دوسرے  
 کا نہ ہونا ظاہر ہو جائے۔ بعض مشائخ کے کلام میں ہے کہ مخبر کی خبر  
 سے جو بات معلوم ہو اس پر اطمینان خاطر کو تصدیق کہتے ہیں جو کہ کسی  
 ہے اور صدق کے اختیار سے حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے اس پر ثواب مرتب  
 ہوتا ہے۔ اور اس کو اصل العبادات قرار دیا جاتا ہے۔ بخلاف معرفت  
 کے کہ یہ بسا اوقات بغیر کسب کے حاصل ہو جاتی ہے۔ جیسے کسی جسم پر نظر  
 پڑی اور دیوار یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہو گئی۔ بعض محققین نے  
 قول کی یہی مراد ہے کہ اپنے اختیار سے مخبر کی طرف صدق کی نسبت  
 کرنا تصدیق ہے۔ یہاں تک کہ اگر بے اختیار دل میں اس کی سچائی اُتر  
 گئی تو اگرچہ یہ معرفت ہے مگر تصدیق نہیں ہے۔ اس توجہ پر ایک  
 اشکال وارد ہوتا ہے کہ تصدیق علم کی قسموں میں سے ہے اور علم نفسانی  
 کیفیت کا نام ہے نہ کہ فعل اختیار کی کا۔ کیونکہ جب ہم دو چیزوں  
 کے درمیان نسبت کا تصور کریں اور ثبوت یا نفی کے بارے میں  
 شک ہو پھر ثبوت پر کوئی دلیل قائم ہو جائے تب خود بخود نسبت کا  
 اذعان ہو جاتا ہے اور اسی اذعان کی کیفیت کو تصدیق کہتے ہیں، اثبات  
 یا ایقاع بھی کہتے ہیں۔ جس میں اختیار کا کوئی دخل نہیں۔ البتہ اس  
 کیفیت کی تحصیل میں اسباب مہیا کرنا، غور و فکر کرنا اور موانع دفع  
 کرنا پڑتا ہے۔ اور یہ سب باتیں اختیاری ہیں۔ جن کے لحاظ سے ایمان کا

مکلف کیا گیا ہے۔ اور غالباً تصدیق کے کسی اور اختیار ہی ہونے سے  
یہی مراد ہے لہذا حصول تصدیق میں معرفت کافی نہیں کیونکہ یہ باب  
اختیاری کے بغیر بھی حائل ہو جاتی ہے ہاں اگر یقینی معرفت اختیار  
اسباب کے بعد حاصل ہو تو اسے تصدیق قرار دینے میں کوئی مضائقہ  
نہیں۔ اس صورت میں وہ محقق ہو جائیں گے جسے فارسی میں "گرویدن"  
سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور ایمان و تصدیق بھی اسی کا نام ہے ایسی معرفت  
کفار معاندین منکرین کو حاصل ہونا ممنوع ہے اور بتقدیر حصول ان کی  
تکفیر اس سبب سے ہے کہ وہ زبان سے انکار کرتے ہیں عیناً و اسباباً  
پر مصر ہیں اور دوسری علامات تکذیب انکار اینٹے ہوئے ہیں۔

س۔ ۱۔ اہل الایمان والا سلام مترادفان ام متغائران۔

ج۔ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں کیونکہ اسلام خضوع  
و انقیاد یعنی احکام کے قبول و اذعان کا نام ہے اور تصدیق کی  
حقیقت بھی یہی ہے۔ قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "فانحزوا  
من کان فیہا من المؤمنین فما وجدنا فیہا غیر بیت من المسلمین"  
بہر حال شرعاً یہ درست نہیں کہ کسی پر یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مومن ہے  
مسلم نہیں۔ یا مسلم ہے مومن نہیں۔ دونوں کے ایک ہونے سے یہی  
مراد ہے۔ مباحث کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے دونوں کے  
عدم تغائر سے یہ معنی مراد لئے ہیں کہ ایک دوسرے سے جدا و  
منفک نہیں ہوتے نہ کہ باعتبار مفہوم کے دونوں ایک ہیں۔ کفار

میں بھی یہی مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اوامر و نواہی کی جو خبر دی ہے  
 اس کی تصدیق ایمان ہے اور خدا کی الوہیت کی تسلیم و انقیاد  
 جو کہ امر و نہی کے قبول کو مستلزم ہے۔ یہی اسلام ہے لہذا ایمان  
 اسلام سے حکماً جدا نہیں ہو سکتا تو دونوں میں تغائر نہیں رہا۔ پھر  
 بھی اگر کوئی تغائر کا قائل ہو تو اس سے دریافت کیا جائیگا کہ جو مومن  
 ہو مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو۔ اس کا کیا حکم ہے؟ اگر ایک  
 کے لئے دوسرے سے مغائر حکم ثابت کرے تب تو دعویٰ ٹھیک ہے  
 لیکن ایسا نہیں کر سکتا۔ لہذا اس کے قول کا باطل ہونا واضح ہو جائیگا  
 اگر یہ شبہ ہو کہ قول باری تعالیٰ "قالت الاعراب انا قائل لہ و نؤمنوا  
 و لکن قولوا اسلمنا" میں بدون ایمان کے اسلام کے تحقق کی تصریح  
 ہے تو جواب یہ ہے کہ جو اسلام شریعت میں معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے  
 نہیں پایا جاسکتا ہے اور آیت میں صرف ظاہری انقیاد پر بدون باطنی  
 انقیاد کے اسلام کا اطلاق کیا گیا ہے۔ جیسے بغیر تصدیق کے محض کلمہ شہادہ  
 کے ادا کرنے پر ایمان کا اطلاق کر دیا جاتا ہے جو کہ شرعاً معتبر نہیں۔ پھر اگر  
 یہ شبہ ہو کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا "ان تشهد ان لا الہ الا اللہ  
 وان محمد رسول اللہ و تقیم الصلوٰۃ و توفی الزکوٰۃ و تصوم رمضان  
 و تجع البیت ان استطعت الیہ سبیلاً" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ  
 اسلام اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا تو جواب یہ ہے کہ اس  
 حدیث میں اصل اسلام کی تشریح نہیں کی گئی بلکہ اس کے شرائط اور



پر قیاس کر کے لغو اور باطل قرار دینا درست نہیں۔ کیونکہ شباب  
 فعل کسی نہیں۔ نہ عاقبت و مال میں اس پر بقاء ممکن اور نہ اس سے  
 تزکیہ نفس اور خود پسندی کا اظہار ہوتا ہے بلکہ ”انا زائد متعلق انشاء اللہ“  
 پر قیاس کیا جاسکتا ہے جیسے یہ کلام لغو نہیں! اسی طرح وہ بھی لغو  
 اور بے معنی نہیں۔ بعض محققین نے ”انا مومن انشاء اللہ“ کی یہ توجیہ  
 کی ہے کہ تصدیق کا ابتدائی مرتبہ جس سے آدمی کفر سے نکل جاتا ہے  
 اس کے متحقق ہونے پر تو اطمینان اور یقین ہو سکتا ہے۔ لیکن جب  
 تصدیق میں شدت اور ضعف کے لحاظ سے فرق مراتب ہے تو تصدیق  
 کامل کا حصول جس پر نجات کاملہ موقوف ہے اور جس کی طرف ”اولئک  
 هم المؤمنون حق الہم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق کریم“  
 میں اشارہ ہے یہ خلا ہی کی مشیت پر محمول ہے۔ تو مرتبہ کمال کے اعتبار  
 سے انشاء اللہ کہنا درست ہوگا۔ بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ ”انا  
 مومن انشاء اللہ کہنا بالکل بجا اور درست ہے۔ اس لئے کہ ایمان اور  
 کفر، سعادت اور شقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے نہ کہ حال کا اور خاتمہ  
 کی خبر اللہ ہی کو ہے اس لئے انشاء اللہ کہنا چاہئے۔ کیونکہ مومن سعید  
 وہی ہے جس کی موت ایمان پر ہو چاہے اس کی پوری زندگی کفر اور  
 عصیاں پر گزری ہو اور کافر مشقی وہی ہے جس کی موت العیاذ باللہ  
 کفر پر ہو چاہے اس کی ساری زندگی تصدیق و طاعت پر گزری ہو۔  
 اسی کی طرف اشارہ کیا گیا۔ بقولہ تعالیٰ فی حق ابلیس ”فکان من الکافرین“

حالانکہ خلق آدم سے قبل ابلیس کا ایمان اور انقیاد سب کو معلوم تھا اور حضور کا ارشاد ہے "السعيد من سعد في بطن امه والاشقى من شقى في بطن امه" جس سے معلوم ہوا کہ سعادت و شقاوت بدلتی نہیں۔ خاتمہ سے ساری زندگی کا حکم ظاہر ہو جاتا ہے مصنف نے اسکے ابطال کی طرف یوں اشارہ کیا ہے کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے مثلاً ایمان کے بعد مرتد ہو جائے۔ اور شقی بھی کبھی سعید ہو جاتا ہے کہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اس سے خدا کی صفت اسعاد اور اشقا میں بغیر لازم نہیں آتا جو کہ محال ہے بلکہ سعادت و شقاوت میں تغیر ہوتا ہے جو کہ بندہ کی صفت ہے اور اس میں کوئی خرابی نہیں۔ بہر حال حق یہ ہے کہ مسئلہ مشیت میں اختلاف صرف نظر و اعتبار کا ہے ورنہ حقیقت کوئی اختلاف نہیں جس نے ایمان و سعادت کے محض حصول معنی کا لحاظ کیا اس نے انشاء اللہ کہنے کو نامناسب قرار دیا کیونکہ معنی کے متحقق ہونے میں کوئی شبہ نہیں اور جس نے اس پر ثمرات و نجات کے ترتیب کا لحاظ کیا اس نے مشیت الہی پر مفوض کرنے کو بہتر کہا کیونکہ اس کے حاصل ہونے کا ایک یقین نہیں ملتا۔ مامعنی الرسول وای حکمة فی ارسال الیرسل وما هو طریق ثبوتہ۔

ج۔ رسل رسول کی جمع ہے بروزن فعول سالت سے ماخوذ ہے جس کے شرعی معنی اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان کسی بندہ کا سفارت کا کام انجام دینا، تا کہ دنیوی و اخروی جن مصالح کے سمجھنے سے مخلوق کی عقلیں قاصر ہیں انھیں بتلا کر ان کے روحانی امراض کو دور

کرے، رسول اور نبی کا فرق شروع کتاب میں گزر چکا ہے۔ ارسال  
 رسل میں حکمت و مصلحت ہے۔ اسی لئے بقا ضائع حکمت ارسال رسل  
 باری تعالیٰ پر واجب ہے۔ حکماً خدا پر واجب نہیں۔ جیسا کہ معتزلہ کا  
 قول ہے اور نہ مختار ہے۔ جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ کہتے ہیں اور نہ ممکن  
 ہے کہ بھیجنا نہ بھیجنا دونوں برابر ہوں جو کہ بعض متکلمین کا مذہب  
 ہے۔ رسل بھیجنے کی حکمت و فائدہ یہ ہے کہ وہ اہل ایمان و طاعت  
 کو جنت و ثواب کی خوشخبری سنائیں اور اہل کفر و عصیان کو دوزخ  
 اور عقاب سے ڈرائیں کیونکہ یہ باتیں عقل سے یا بالکل معلوم نہیں ہو سکتیں  
 یا ایسی انتہائی دقیق نظر سے دریافت ہو سکتی ہیں کہ ایک آدھ آدمی کے  
 علاوہ کسی ایسی نظر و فکر میسر نہیں ہو سکتی۔ رسل بھیجنے کا فائدہ یہ بھی  
 ہے کہ وہ لوگوں کو دین اور دنیا کے وہ امور بیان کریں جن کی طرف  
 لوگ محتاج ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو پیدا کیا ہے اور  
 ان میں ثواب و عقاب کے اسباب کو مہیا کر رکھا ہے۔ ان دونوں کے  
 احوال کی تفصیل اور جنت میں پہنچنے اور دوزخ سے بچنے کی راہ محض عقل  
 سے معلوم نہیں ہو سکتی ویسے ہی بعض اجسام کو خدا نے نفع بخش اور بعض کو  
 ضرر رسان بنایا۔ جن کی شناخت صرف عقل اور حس کے ذریعہ نہیں ہو سکتی  
 اسی طرح بہت سی باتیں ممکنات میں سے ہیں جن کی کسی جانب یقین کی  
 کوئی صورت نہیں اور بعض باتیں واجب و ممکن ہیں کہ پوری بحث  
 اور دائمی غور و فکر کے بغیر عقل میں نہیں آ سکتیں۔ اب اگر انسان اسی میں

منہمک ہو جائے تو اس کی زندگی کے تمام مصالح معطل ہو جائیں گے۔  
اس لئے خدا نے اپنے خاص فضل و رحمت ان امور کی وضاحت اور  
بیان کے لئے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث فرمایا قال تعالیٰ ”و ارسلناک  
الارحمۃ للعالمین“۔

اللہ تعالیٰ نے انبیاء کی رسالت ثابت کرنے کے لئے معجزوں  
کے ذریعہ ان کی تائید فرمائی ہے۔ معجزہ ایسا امر کو کہتے ہیں جو کہ عادت  
جاریہ کے خلاف نبوت کے دعویٰ کرنے والے کے ہاتھ سے ظاہر ہو جبکہ  
منکرین سے مقابلہ ہو حتیٰ کہ منکرین اس کے لانے سے عاجز آجائیں ایسے  
معجزے انبیاء کو اس لئے دیئے جاتے ہیں کہ اگر معجزوں کے ذریعہ  
ان کی تائید نہ ہو تو ان کی دعوت قبول کرنا واجب نہ ہوتا اور دعویٰ  
رسالت میں صادق کی امتیاز کا ذب سے نہ ہو سکتی۔ معجزہ ظاہر ہوجانے  
سے اس کی سچائی کا یقین ہو جائیگا۔ کیونکہ عادت اللہ ہی ہے کہ ظہور معجزہ  
کے بعد دلوں میں اس کی سچائی پیدا کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ کاذب کے  
ہاتھ سے معجزہ ظاہر نہیں ہوتا۔ اگرچہ معجزہ ظاہر ہونے کے بعد بھی علم بالصدق  
حاصل نہ ہونا بھی فی نفسہ ممکن ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص ایک جماعت کے سامنے دعویٰ  
کرتا ہے کہ میں اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر بادشاہ سے کہتا ہے کہ اگر  
میں اپنے دعویٰ میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے  
تین دفعہ قیام کیجئے۔ بادشاہ سب کے سامنے ایسا ہی کرتا ہے تو سب کو



لازمی طور پر یہ علم حاصل ہو گا کہ وہ شخص اپنے دعویٰ میں سچا ہے اگرچہ پھر بھی کذب ممکن ہے فی نفسہ اس لئے کہ امکان ذاتی یعنی عقل کا جہت خلاف کو جائز رکھنا حصول علم قطعی کے منافی نہیں جیسا کہ ہم قطعی طور پر جانتے ہیں کہ جبل اُحد سونا نہیں ہوا پھر بھی فی نفسہ یہ بات ممکن ہے اسی طرح یہاں بھی عادت کے بموجب علم حاصل ہو گا اس لئے کہ حس کی طرح عادت بھی علم کے ذرائع میں سے ہے۔ اور یہ احتمال ہو سکتا ہے معجزہ غیر اللہ سے ہو یا تصدیق کی غرض سے نہ ہو یا کسی جھوٹے کی تصدیق کے لئے ہو وغیرہ وغیرہ علم بالصدق کے حاصل ہونے میں خارج نہیں۔ جیسا کہ حرارت نار کا علم ضروری حسی حاصل ہونے میں یہ امکان مغل نہیں کہ آگ سے حرارت زائل ہو سکتی ہے یعنی عدم حرارت مان لیں۔ تو محال لازم نہیں آتا۔

سے۔ من ہوا اول الانبیاء ومن ہو آخرہم؛

ج۔ حضرت آدم اول الانبیاء ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب سے آخر نبی ہیں۔ آدم علیہ السلام کی نبوت تو قرآن سے ثابت ہے کہ وہ مامور و منہی تھے حالانکہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرے نبی نہیں تھے تو ان ہی پر وحی نازل ہوئی ہوگی۔ اور جس پر وحی نازل ہوتی ہے وہ نبی ہے۔ احادیث اور اجماع سے بھی ثابت ہے۔ اسی لئے بعض سے منقول ہے کہ ان کی نبوت کا انکار کفر ہے۔ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت یوں معلوم ہے کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا جو ہم تک تو اترا پہنچا ہے۔

پھر اس دعویٰ کی تائید میں معجزے پیش کئے (۱) اللہ کا کلام پیش فرمایا۔ اور تمام بلغاء عرب کو اس کے مقابلہ کی دعوت دی۔ باوجود کمالِ بلاغت کے اس کی چھوٹی سی سورت کے بھی معاوضہ کرنے سے سب عاجز رہے۔ حالانکہ اس کی انتہائی کوشش کی حتیٰ کہ اپنی جانوں کو خطرے میں ڈالا۔ بالآخر حروف کے معارضہ سے عاجز آکر سیوف سے مقابلہ پر آمادہ ہو گئے۔ ان سے آنا بھی نہ ہو سکا کہ کلام اللہ کے برابر نہیں تو قریب تر کلام بھی مقابلہ میں پیش کریں۔ باوجودیکہ اسباب اور کامل دوائی موجود تھے اس سے قطعی طور پر معلوم ہوا کہ یہ واقعی اللہ کی جانب سے ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نبی علیہ السلام کا دعویٰ سچا ہے (۲) حضورؐ سے خلاف عادت امور کا ظاہر ہونا اس قدر کثرت سے منقول ہے کہ سب کی قدر مشترک یعنی نفس ظہورِ حجزہ درجہ تواتر کو پہنچتا ہے اگرچہ جزئی جزئی کی تفصیلات آحاد ہیں جیسے حضرت ملکی شہنشاہ اور حاتم کی سخاوت متواتر ہیں مگر ان کے واقعات آحاد ہیں۔ ارباب بصیرت حضورؐ کی نبوت پر اور دو طرح سے استدلال کرتے ہیں (۱) وہ امور جو متواتر منقول ہیں یعنی آپؐ کے احوال، نبوت سے قبل، زمانہ دعوت میں اور اتمام دعوت کے بعد، بلند اخلاق، باحکمت فیصلے، بہادریوں کے عاجز آجانے کے مواقع میں اقدام جمیع احوال میں خدا کی حفاظت پر بھروسہ رکھنا اور دہشت و خوف کی حالت میں ثابت قدم رہنا، اس طرح ہر کہ آپؐ کے دشمن کو

باوجود سخت عداوت اور درپے طعن ہونے کے طعن کا موقع نہ ملتا۔  
 ان سب باتوں کے پیش نظر عقل یہ حکم لگانے پر مجبور ہے کہ خیر انبیاء میں  
 ایسے امور جمع نہیں ہو سکتے اور یہ بھی ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات  
 کو ایسے شخص کے حق میں اکٹھا کر دے جس کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ  
 وہ اقرار پر داز ہے۔ اور اس کو تیس سال تک حملت دے۔ پھر اس کے  
 دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے اور دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی  
 مدد کرے۔ اور موت کے بعد قیامت تک اس کے آثار کو زندہ رکھے  
 (۲) حضور نے ایسی قوم کے سامنے نبوت جیسے امر عظیم کا دعویٰ کیا  
 جن کے پاس نہ کتاب ہے نہ حکمت ہے۔ پھر ان کو کتاب و حکمت دی  
 اور احکام و شرائع کی تعلیم فرمائی۔ اور مکارم اخلاق کو کمال تک پہنچایا  
 بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی فضائل میں کامل بنایا۔ تمام عالم کو  
 ایمان اور عمل صالح سے منور کیا۔ اور خدا نے اپنے وعدہ کے مطابق  
 ان کے دین کو سب دین پر غالب کیا۔ نبوت اور رسالت کے معنی  
 سوائے اس کے اور کیا ہیں۔ بہر حال جب آپ کی نبوت ثابت ہو گئی  
 اور آپ کا کلام اور اللہ تعالیٰ کا کلام جو آپ پر نازل ہوا ہے اس پر  
 دلالت کرتا ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں اور تمام لوگوں بلکہ جن و انس  
 کی طرف مبعوث ہیں تو ثابت ہوا کہ آپ آخری نبی ہیں۔ اور آپ کی نبوت  
 عرب کے ساتھ خاص نہیں ہے جیسا کہ نصاریٰ کہتے ہیں۔ یہ شبہ نہ ہو  
 کہ آپ آخری نبی کیسے ہوئے۔ حالانکہ حدیث میں ہے کہ حضرت عیسیٰ

قرب قیامت میں نازل ہونگے کیونکہ اُس وقت مستقل نبی کی حیثیت سے نازل نہیں ہونگے بلکہ حضور علیہ السلام کا اتباع کریں گے۔ ان کی اپنی شریعت منسوخ رہے گی۔ ان کی طرف وحی نہیں آئیگی اور نہ مستقل احکام بلکہ حضور کے خلیفہ ہونگے۔ اصح قول یہ ہے کہ لوگوں کی امامت کریں گے۔ اور مہدی علیہ السلام بھی ان کی اقتداء کریں گے کیونکہ حضرت عیسیٰؑ افضل ہیں تو ان ہی کی امامت اولیٰ ہے۔

سُئِلَ - هل یحصر عدد الانبیاء حتماً، وهل الانبیاء معصومون عن الذنوب جیباً او عن الکبائر خاصة ومن هو افضل الانبیاء؟

ج۔ بعض احادیث میں انبیاء علیہم السلام کا عدد مروی ہے چنانچہ حضورؐ سے جب عدد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا انبیاء ایک لاکھ چوبیس ہزار ہیں۔ دوسری روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار مذکور ہے۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ شمار میں کسی خاص عدد کی تعیین نہ کی جائے کیونکہ خدا کا ارشاد ہے "منہم من قصصنا علیک ومنہم من لم نقص علیک" اور عدد بیان کرنے میں یہ احتمال ہے کہ غیر نبی بھی شمار میں آجائیں جبکہ اصل عدد سے زیادہ شمار کریں اور یہ بھی احتمال ہے کہ بعض انبیاء خارج ہو جائیں جبکہ کم شمار کریں۔ یہ احتمال اس لئے ہے کہ حقیقی عدد تو یقینی طور پر ہم کو معلوم نہیں۔ اور خبر واحد جس میں عدد مذکور ہے وہ اگر تمام شرائط معتبرہ پر مشتمل بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ ظن کو مفید ہوگی۔ اور اعتقادات کے اثبات میں ظن کا اعتبار نہیں خواہر

اس وقت جبکہ خود روایتوں میں اختلاف ہو۔ اور ظاہر قرآن منہم  
 من لم نقص علیہ کے خلاف ہو علاوہ ازیں نفس الامری کفایت  
 کا بھی احتمال ہے یعنی نبی کو غیر انبیاء میں شمار کرنا یا غیر نبی کو انبیاء  
 میں شمار کرنا کیونکہ ہر عدد اپنے مدلول کے لئے اس طرح خاص ہے کہ  
 اس میں زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں البتہ اجمالی طور پر تمام انبیاء  
 کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا چاہئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خیر میں  
 پہنچانے والے اور تبلیغ کرنے والے تھے۔ کیونکہ نبوت اور رسالت کے  
 یہی معنی ہیں اور یہ بھی اعتقاد کرنا چاہئے کہ وہ سچے اور امت کے خیر خواہ تھے  
 کیونکہ اس کے بغیر بعثت و رسالت کا فائدہ ہی باطل اور ضائع ہو جاتا  
 ہے مصنفؒ نے صادقین کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ کر دیا  
 کہ انبیاء جھوٹ سے معصوم ہوتے ہیں خاص کر شریعت تبلیغ احکام اور  
 امت کی ہدایت کے امور میں عموماً جھوٹ بولنے سے تو بالاجماع معصوم  
 ہیں اور سہواً جھوٹ صادر ہونے سے بھی اکثر کے نزدیک معصوم ہیں  
 البتہ دوسرے گناہوں سے عصمت کے بارے میں قدرے تفصیل ہے۔  
 کفر سے بالاجماع معصوم ہوتے ہیں۔ نبوت ملنے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی۔  
 اسی طرح جمہور کے نزدیک عموماً حدود کبار سے معصوم ہیں۔ ہاں اس میں  
 اختلاف ہے کہ یہ عصمت دلیل محکم سے ثابت ہے یا برہان عقلی سے حیثیۃ  
 جمہور کے خلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک عموماً حدود کبار جائز ہے  
 اکثر کے نزدیک سہواً کبار کا ارتکاب جائز ہے اسی طرح صفات کبار عموماً حدود

جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ حیائی اور اس کے متبعین کو اس سے اختلاف ہے اور سہواً تو بالا اتفاق جائز ہے سوائے ان صفائے جو سخت پردال ہوں جیسے ایک آدھ لقمہ چوری کرنا یا وزن میں دانہ برابر کم کرنا پنا۔ جن گناہوں کا صدور جائز ہے ان میں محققین نے شرط لگائی ہے کہ خدا کی طرف سے ان پر تنبیہ کی جاتی ہے تاکہ وہ اس سے باز آجائیں۔ یعنی استمرار اور بقا رسل المعصیۃ ممتنع ہے۔

یہ تمام تفصیلات تو نبوت حاصل ہونے کے بعد کی حالت کے لحاظ سے ہے اور نبوت سے قبل صدور کبیرہ کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں معترضہ نے اس حالت میں بھی ممتنع کہا ہے کیونکہ یہ باعث نفرت ہے جو مانع اتیل ہے تو بعثت کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے۔ مگر حق یہ ہے کہ صفائے یا کبائر کی تخصیص نہیں بلکہ جو معصیت بھی باعث نفرت عوام ہو اس سے قبل النبوة بھی معصوم ہوتے ہیں جیسے زنا بالامات، بیاخلاقی اور خست پر دلالت کرنے والے صفائے شیعوں کے نزدیک صغیرہ اور کبیرہ دونوں کا صدور نبوت کے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں ممنوع ہے۔ لیکن تقیہ کے طور پر کفر تک کا اظہار جائز ہے۔ بہر حال جب انبیاء کی عصمت ثابت ہو گئی تو بعض انبیاء کے متعلق دروغ گوئی یا معصیت کی جو روایتیں منقول ہیں وہ اگر احاد کے درجہ میں ہوں تو ناقابل قبول ہیں۔ اور اگر متواتر ہوں تو ہو سکے ظاہر چھوڑ کر کوئی معجز تاویل کر لیجائے یا ترک اولیٰ پر یا بعثت سے قبل پر محمول ہوگا۔

تمام انبیاء علیہم السلام میں ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل ہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”کنتم خیر امتہ اخرجت للناس الآیۃ“ اور ظاہر ہے کہ امت کی خیریت کمال دین کے اعتبار سے ہے اور کمال دین اس نبی کے کمال کے تابع ہے جس کی وہ اتباع کرتے ہیں حضور کے قول ”انا سید ولد آدم ولا فخر“ سے افضلیت پر استدلال کرنا ضعیف ہے۔ کیونکہ اس سے حضرت آدم پر آپ کی فضیلت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ صرف ان کی اولاد پر حالانکہ آپ آدم سے بھی افضل ہیں۔  
 س۔ من ہم الملائکۃ، دماہی کتب اللہ تعالیٰ۔

ج۔ ملائکہ ایک خاص نوع کے اللہ کے بندے ہیں جو فطری طور پر خدا کے حکم پر پورا عمل کرتے ہیں۔ قال تعالیٰ:۔ لا یسبقون بالقول وھم بآمرہ یعملون“ وقال:۔ لا یتکبرون عن عبادتہ ولا یتحسرون اور ذکورۃ وانوثۃ سے متصف نہیں ہوتے کیونکہ ایسی کوئی روایت نہیں ہے اور نہ عقل اس کا تقاضا کرتی ہے۔ بت پرستوں کا کہنا کہ وہ ”بنات اللہ“ ہیں بالکل باطل اور ان کی شان میں زیادتی ہے جیسا کہ یہود کا قول کہ یکے بعد دیگرے ان میں سے کوئی کفر کا مرتکب ہوتا ہے جس پر اللہ تعالیٰ مسخ کی سزا دیتا ہے۔ یہ ملائکہ کی شان میں بڑی کوتاہی اور گستاخی ہے۔ اگر یہ شبہ کیا جائے کہ ابلیس نے بھی تو کفر کیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا بدلیل صحت استثناء جماعت ملائکہ سے تو جواب دینے کے کہ یہ فرشتوں میں سے نہیں بلکہ جنوں میں سے تھا پھر خدا

کے حکم کی نافرمانی کی۔ لیکن چونکہ وہ عبادت اور بندگی درجہ میں ملائکہ کی طرح تھا اور یوں بھی فرشتوں میں بالکل رل مل گیا تھا۔ اس لئے تقیبا اس کا شمار فرشتوں میں کر کے استثناء کرنا درست ہوا اور ہاروت و ماروت کے متعلق اصح مسلک یہ ہے کہ وہ فرشتے ہیں ان کے کسی قسم کا کفر یا کبیرہ گناہ صادر نہیں ہوا۔ پھر ان کی تعذیب بطور عتاب کے ہے۔ جیسے بعض انبیاء پر سہویا لغزش کی وجہ سے عتاب ہوا ہے یہ دونوں فرشتے لوگوں کو نصیحت کرتے اور کہتے کہ ہم تمہارے لئے آزمائش ہیں۔ لہذا تم کفر نہ کرو۔ یعنی اس پر اعتقاد اور عمل نہ کرو۔ کیونکہ سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ اس پر اعتقاد اور عمل باعث کفر ہے اور کتب اللہ سے مراد وہ کتابیں ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر نازل کیں اور امر و نہی اور وعدہ و وعید پر مشتمل ہیں۔ کلام اللہ ہونے میں سب کتب منزلہ ایک ہیں البتہ ان کے الفاظ و پڑھے اور سنے جاتے ہیں ان کے لحاظ سے ان میں تعدد و تفاوت اور فرق مراتب ہے۔ چنانچہ اس اعتبار سے سب سے افضل قرآن شریف ہے پھر تورات، انجیل اور زبور کا درجہ ہے جس طرح جمع قرآن کلام اللہ ہونے میں برابر ہے۔ کسی جز کا دوسرے جز پر اس لحاظ سے کوئی فضیلت نہیں لیکن قرأت و کتابت کے اعتبار سے ایک سورت کو دوسری سورت پر فضیلت ہو سکتی ہے۔ چنانچہ احادیث میں ایسی تفصیل وارد ہے۔ اس فضیلت کی حقیقت یہ ہے کہ بعض سورت مضمون کو بر دے



زیادہ نافع یا زیادہ ذکر اللہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اس کا پڑھنا افضل ہے۔ واضح رہے کہ قرآن کی وجہ سے تمام کتب منزلہ کی تلاوت و کتابت اور بعض احکام منسوخ ہو گئے ہیں۔

سُئِلَ - هل المعراج لرسول الله عليه السلام في اليقظة بشخصه حقاً لا ج - حضور علیہ السلام کے لئے حالت بیداری میں جسمانی معراج آسمان کی طرف حق ہے حدیث شریفہ ثابت ہے اس کے منکر کو مبتدع گردانا جائیگا معراج کا انکار اور دعویٰ استحالة فلسفیوں کے اصول مختصرہ باطلہ پر مبنی ہے، ورنہ حقیقت میں آسمانوں کا خرق والتیام جائز ہے کیونکہ سب جسم اپنی حقیقت میں مشابہ ہیں ایک کے حق میں جو ممکن ہے وہ دوسرے کے حق میں بھی ممکن ہوگا۔ اور جب اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قدرت رکھتا ہے تو آسمانوں میں شگاف اور دروازے رکھنے پر بھی ضرور قادر ہوگا۔ مصنفؒ نے فی یقظہ لکھ کر ان لوگوں پر رد کیا جو خواب میں معراج کے قائل ہیں۔ چنانچہ حضرت معاویہؓ سے جب معراج کے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا ”کانت روياً صالحه“ اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا ”ما فقد جسد محمد علیہ السلام لیلۃ المعراج“ خدا کا ارشاد ہے ”وَمَجْلَلْنَا السَّوَاءَ الَّتِي ارْتَفَعَتْ الْاَفْتَنَةُ لِلنَّاسِ“

جواب یہ ہے کہ یہاں رویا بمعنی خواب نہیں بلکہ رویت یعنی مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی مراد یہ ہے کہ جسم مبارک روح پاک سے جدا نہیں ہوا۔ بلکہ روح و جسم دونوں کی ایک ساتھ معراج ہوئی۔ اسی لئے

مصنفؒ نے بشخصہ کہہ کر ان لوگوں کا رد کر دیا جو صرف روحانی معراج کے قائل ہیں اور یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ خواب کی معراج یا روحانی معراج کوئی خاص قابل انکار امر نہیں ہے حالانکہ کفار معراج کے سخت منکر تھے بلکہ بہت سے مسلمان معراج کی خبر سن کر مر رہے تھے اس سے معلوم ہوا کہ محل خلاف معراج جسمانی فی الواقع ہے نہ معراج روحانی یا منامی۔ ہمؒ الی السماء کہا تاکہ رد ہو جائے ان پر جو بیداری کا معراج صرف بیت المقدس تک مانتے ہیں جس کی تصریح قرآن میں ہے اور ”ثم الیٰ ما شاء اللہ“ سے اقوال سلف کے اختلاف کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا جنت تک بعض نے عرش تک بعض نے فوق العرش تک اور بعض نے طرف عالم تک۔ بہر حال معراج کی رات مسجد حرام سے بیت المقدس تک جانا تو قطعی ہے قرآن سے ثابت ہے۔ پھر وہاں سے آسمان تک صعود حدیث مشہور سے ثابت ہے اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ کی طرف جانا خبر واحد میں مذکور ہے معراج میں صحیح یہ ہے کہ حضورؐ نے اللہ رب العزت کو دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے نہ چشم جسم سے۔

سُئِلَ - کرامات الاولیاء حق ام لا وما الفرق بین الکرامۃ والاستدراج والمعجزۃ۔

ج - اولیاء کرام کی کرامتیں حق ہیں۔ اولیاء ولی کی جمع ہے ولی و ہے جو اللہ اور اس کی صفات کا بقدر امکان عارف ہو عبادات پر مہر و ملت

کرتا ہو، گناہوں اور شہوات نفسانی سے مجتنب و معرض ہو، ایسے ولی سے  
 خلاف عادت جو امر ظاہر ہوا سے کرامت کہتے ہیں بشرطیکہ اسکے ساتھ  
 دیکھی نبوت نہ ہو اور اگر دعویٰ نبوت کے ساتھ ہو تو اسے معجزہ کہتے ہیں  
 اور غیر ولی جس میں ایمان اور عمل صالح نہیں ہے اس سے اگر خرق عادت  
 ظاہر ہو تو اس کا نام استدراج ہے۔ کرامت حق ہونے کی دلیل وہ  
 واقعات ہیں جو کہ کثیر صحابہ اور ان کے بعد کے بزرگوں سے تواتر منقول  
 ہیں بجن کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں خصوصاً امر مشترک یعنی نفس  
 کرامت متواتر منقول ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اگرچہ تفصیل احاد  
 کے درجہ میں ہیں۔ نیز خود قرآن حضرت مریمؑ اور صاحب سلیمانؑ کی  
 کرامتوں کا ذکر کرتا ہے۔ کرامت کے وقوع اور ظہور ثابت ہو چکنے  
 کے بعد اب اس کے جواز اور امکان پر دلیل قائم کرنا لا حاصل ہے البتہ  
 کرامت کی مزید توضیح کے لئے بعض جزئیات بیان کئے جاتے ہیں جو کہ  
 عام قیاس سے بہت بعید ہیں صرف ولی کی کرامت اور اعزاز کے لئے  
 خرق عادت کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں (۱) طویل مسافت انتہائی کم مدت  
 میں طے کرنا، جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے مشہور مصاحب آصف  
 بن برخیا نے بلقیس کا تخت آنکھ جھپکنے سے قبل حاضر کر دیا حالانکہ  
 مسافت بہت بعید تھی۔ (۲) کھانا پینا اور لباس بوقت ضرورت  
 غیب سے پہنچا ہوا جانا جیسے مریمؑ کے حق میں..... ہوا تھا۔ کہ جب بھی  
 حضرت زکریاؑ محراب میں جاتے جہاں مریمؑ تھیں تو وہاں کھانہ کی چیزیں

موجود پاتے پوچھتے اے مرثیہ کہاں سے آئی ہیں تو جواب دیتیں  
اللہ کی طرف سے۔ (۳) پانی پر چلنا جیسے بہت سے اولیاء کے  
متعلق منقول ہے۔ (۴) ہوا میں اڑنا جیسے جعفر بن ابی طالبؑ اور  
لقمانؑ سرخی کے بارے میں منقول ہے۔ (۵) جماد اور بے زبان حیوان  
کا کلام کرنا چنانچہ حضرت سلمانؑ اور ابو درازؑ کے سامنے ایک پیالہ  
تھا۔ اس نے تسبیح پڑھی اور دونوں حضرات نے آواز سنی۔ اصحاب  
کہنے لگے کہ کلام کرنا تو سب جانتے ہیں اور حضورؐ نے فرمایا کہ  
ایک شخص بوجہ لا ذکر ایک گائے لئے جارہا تھا۔ یکایک اُس نے ٹکر  
کہا کہ مجھے تو اس لئے پیدا نہیں کیا گیا بلکہ صرف کاشتکاری کیلئے  
لوگوں نے یہ واقعہ سن کر کہا۔ سبحان اللہ بقرہ بھی کلام کرتا ہے۔  
حضورؐ نے فرمایا امنت بهذا (۶) آنے والی مصیبت کا ٹل جانا بغیر  
جنگ دشمنوں سے نمٹ جانا اور ان کے علاوہ سیکڑوں کرامتیں  
منقول ہیں۔ مثلاً حضرت عمرؓ مدینہ میں منبر مسجد سے اپنے لشکر کو جو  
مقام نہادند میں برسرِ پیکار تھا دیکھ لیا۔ حتیٰ کہ امیر لشکر کو کہا یا ساریہ  
الجبل الجبل تاکہ پہاڑ کے پیچھے سے دشمنوں کے مکر و تدبیر سے  
متنبہ ہو جائیں باوجود بُعد مسافت امیر لشکر نے ان کی بات سن لی  
حضرت خالدؓ نے زہر پی لیا اور کوئی نقصان نہیں پہنچا حضرت  
عمرؓ کے خط سے دریائے نیل کا پانی جاری ہو گیا۔ ایسی اور بے شمار  
مثالیں موجود ہیں۔

معجزہ اولیاء کی کرامت کے قائل نہیں۔ اس لئے کہ اگر خرق عادات اولیاء سے ظاہر ہو تو ممکن ہو تو انبیاء کے معجزہ سے اشتباہ ہو جائیگا۔ پھر نبی اور غیر نبی میں امتیاز نہیں ہو سکتا۔ مصنفؒ نے ان کے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ کسی ولی سے خرق عادات کا ظہور باعث اشتباہ نہیں بلکہ جس رسول کی امت کے فرد سے کرامت ظاہر ہوگی یہی کرامت اس رسول کے حق میں ایک مزید معجزہ کے حکم میں ہوگی۔ کیونکہ کرامت سے یہ واضح ہو جائیگا کہ صاحب کرامت ایک ولی ہے۔ اور ولی نہیں ہو سکتا جب تک کہ اپنے دین میں برحق نہ ہو اور اس کا دین تو یہ ہے کہ دل و زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار اور اس کے اوامر و نواہی کی اطاعت کرے یہی وجہ ہے کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات اور عدم اتباع کا دعوئے کرے تو وہ ولی نہیں ہوگا۔ اور اس کے ہاتھ سے وہ کرامت ظاہر نہیں ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ خلاف عادت امر رسول کی طرف نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے چاہے خود ان سے ظاہر ہو یا امت کے کسی فرد سے ظاہر ہو۔ اور ولی کی طرف نسبت کرتے ہوئے کرامت ہے کیونکہ دعویٰ نبوت نہیں ہے۔ واضح رہے کہ نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری خرق عادات کے اظہار کا ارادہ لازمی اور معجزات کے تقاضا کے مطابق قطعی حکم لابدی ہے بخلاف ولی کے کہ اس کے حق میں ان میں سے کوئی بات لازمی نہیں ہے۔

س۔ من هو افضل البشر بعد نبينا عليه السلام بيننا ومرتبا۔  
 ج۔ مصنفؒ نے افضل البشر بعد نبيناؐ کہا جس سے شبہ ہوتا ہے  
 کہ غالباً دوسرے انبیاء سے بھی بعض صحابہ افضل ہیں حالانکہ غیر نبی کسی  
 نبی سے بھی افضل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ بہتر یہ تھا کہ ”بعد الانبياء“ کہتے  
 تاکہ یہ شبہ نہ ہوتا۔ البتہ اگر بعد سے بعدیتہ ربّی بمعنی علاوہ مراد نہ  
 لے کر بعدیتہ زمانی مراد لیں تو سابق شبہ وارد نہیں ہوگا کیونکہ دوسرے  
 سب انبیاء حضورؐ سے پہلے گذرے ہیں۔ بعدیں کوئی نبی نہیں پھر بھی  
 حضرت عیسیٰؑ کی تخصیص ضروری ہے۔ کیونکہ حضورؐ کے بعد قرب قیامت  
 میں وہ آسمان سے نازل ہوں گے۔ اگر بشر سے مراد لیں وہ لوگ جو کہ  
 حضورؐ کے بعد پیدا ہوں گے تو عیسیٰؑ سے شبہ نہیں ہوگا مگر عام صحابہ  
 پر فضیلت ظاہر نہیں ہوگی۔ اور اگر بشر سے صرف وہ لوگ مراد ہوں جو  
 کہ حضورؐ کے وصال کے وقت دنیا میں موجود تھے تو تابعین اور ان کے  
 بعد کے آنے والوں پر فضیلت ظاہر نہیں ہوگی۔ بہر حال حضورؐ کے بعد  
 عیسیٰؑ کے علاوہ سب سے افضل حضرت ابوبکر صدیقؓ ہیں جنہوں نے  
 حضورؐ کی نبوت اور واقعہ معراج کی بلا توقف و تردد تصدیق کی جس کی  
 وجہ سے صدیق لقب سے مشہور ہوئے۔ ان کے بعد سب سے افضل حضرت  
 عمر فاروقؓ رضی عنہ ہیں جو واقعات اور خصومات میں حق و باطل کے درمیان  
 دو ٹوک فرق و امتیاز کرتے۔ آپ کے بعد سب سے افضل حضرت عثمان  
 ذی النورینؓ ہیں آپ کو ذی النورین اس لئے کہتے ہیں کہ حضورؐ نے آپ کے

عقد میں اولاً اپنی صاحبزادی رقیۃؓ کو دیا جب وہ وفات پا گئیں۔  
تو دوسری صاحبزادی ام کلثومؓ کی شادی کر دی۔ جب یہ بھی وفات  
پا گئیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ اگر میری تیسری لڑکی ہوتی تو اُسے بھی آپ  
سے شادی کر دیتا۔ ان کے بعد سب سے افضل حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ  
جو اللہ کے خاص بندوں اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں  
سے بزرگ یا نہایتیوں میں سے تھے۔ سلف صالحین نے اسی ترتیب سے  
فضیلت بیان کی ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے پاس اس پر کوئی دلیل  
نہ ہوتی تو وہ ایسا نہ کرتے۔ ہمارے سامنے دلائل متعارض ہیں لیکن  
اس کے فیصلہ پر کوئی عمل موقوف نہیں۔ اور اس پر توقف کرنے سے  
واجبات شرعیہ میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ اس لئے اسکا درپے  
ہونا کوئی اہم کام نہیں۔ چنانچہ اسلاف بھی حضرت عثمانؓ کی تفضیل  
میں متوقف تھے۔ اس لئے اہل السنۃ والجماعت کی علامات میں سے  
صرف تفضیل الشیخین و محبۃ المختنین کو قرار دیا ہے۔ البتہ انصاف کا  
تقاضا یہ ہے کہ اگر فضیلت سے کثرت صواب مراد ہو تو توقف کرنا  
بجا ہے اور اگر وہ صفات و کمالات مراد ہوں جو کہ ارباب دانش  
کے نزدیک معیار فضیلت ہیں تو (حضرت علیؓ کی) ترجیح واضح ہے۔ ان  
چاروں حضرات کی خلافت یعنی دین قائم کرنے میں حضورؐ کی قائمگامی  
کا منصب جس کا اتباع کرنا تمام امت پر واجب ہے۔ یہ بھی اسی ترتیب

پر ہے کہ حضورؐ کے بعد خلافت حضرت ابوبکرؓ کے لئے پھر حضرت عمرؓ  
 پھر حضرت عثمانؓ پھر حضرت علیؓ کے لئے۔ کیونکہ حضورؐ کے وصال  
 کے دن تمام صحابہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے، نزاع و مشورہ کے  
 بعد سب کی رائیں ابوبکرؓ کی خلافت پر متفق ہوئیں۔ لہذا اس پر سب کا  
 اجماع ہو گیا۔ حضرت علیؓ نے چند دنوں توقف کرنے کے بعد بیکار  
 حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اگر ان کی خلافت حق نہ ہوتی تو  
 تمام صحابہ کا ان پر اتفاق نہ ہوتا۔ اور حضرت علیؓ اس پر منازعت کرتے  
 جیسے بعد میں حضرت معاویہؓ سے منازعت کی۔ نیز اگر حضرت علیؓ کے  
 حق میں کوئی نص ہوتا۔ جیسے شیعوں کا گمان ہے تو ضرور اس موقع پر اس سے  
 احتجاج کرتے۔ دیگر صحابہ کرام کے متعلق بھی یہ بات ناقابل تصور ہے  
 کہ نص ہوتے ہوئے اُسے چھوڑ کر باطل پر متفق ہو جائیں۔ حضرت ابوبکرؓ جب  
 اپنی حیات سے مایوس ہو گئے تو حضرت عثمانؓ کو بلا کر حضرت عمرؓ کی خلافت  
 کا عہد نامہ لکھوایا۔ لکھنے کے بعد اپنی ہر گلو اگر لوگوں کے پاس بھیجا اور  
 سب کو حکم دیا کہ اس نامہ میں جن کا نام ہے ان سے بیعت کریں۔  
 لوگوں نے اس پر بیعت کی۔ جب حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو آپ نے  
 فرمایا کہ ہم نے بھی بیعت کی، چاہے حضرت عمرؓ ہی کیوں نہ ہوں۔ اس طرح  
 حضرت عمرؓ کی خلافت پر سب کا اتفاق ہو گیا۔ وہ جب شہید ہو گئے۔  
 اور تعین خلیفہ کا کام چھ حضرات عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، طلحہؓ،  
 زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ رضی اللہ عنہم کے مشورہ پر چھوڑ گئے تو سب نے



رضا مندی کے ساتھ عبدالرحمن بن عوف پر فیصلہ کی ذمہ داری پڑی انھوں نے حضرت عثمان کا انتخاب کیا اور تمام صحابہ کی موجودگی میں ان سے بیعت کی۔ پھر تمام صحابہ نے ان سے بیعت کی اور ان کے حکم و احکام کی اطاعت قبول کی۔ ان کے پیچھے جمعہ اور عیدین کی نمازیں پڑھیں۔ اس طرح حضرت عثمان کی خلافت پر سب کا اجماع ہو گیا۔ جب آپ شہید ہو گئے اور خلافت کا مسئلہ بغیر فیصلہ کے چھوڑ گئے تو کیا رہا جرین و انصار نے حضرت علیؓ کے انتخاب پر اتفاق کیا اور ان سے خلافت قبول کرنے کی درخواست کی۔ چونکہ وہ اپنے وقت میں سب سے افضل خلافت کے لئے اولیٰ تھے اسلئے سب نے ان سے بیعت کی۔ حضرت علیؓ اور معاویہؓ میں جو اختلافات اور جنگیں ہوئیں یہ حضرت علیؓ کے اولیٰ بالخلافہ ہونے میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ ایک اجتہادی خطا ان سب جھگڑوں کا باعث ہے۔ مسئلہ خلافت و امامت میں اہل السنۃ اور شیعوں کے درمیان اختلاف کی تفصیلات مطولات میں مذکور ہیں۔

س۔۱۔ الخلافۃ کم سنۃ و ما حکم نصب الخلیفۃ۔

ج۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ خلافت میرے بعد تیس سال ہے پھر اس کے بعد بادشاہت ہے۔ چنانچہ حضرت علیؓ حضورؐ کی وفات کے بعد تیس سال گزرنے پر شہید ہوئے۔ لہذا حضرت معاویہؓ اور ان کے بعد والے خلفاء نہیں ہونگے بلکہ شاہان و امراء ہونگے۔ اس پر

یہ اشکال ہوتا ہے کہ امت کے ارباب حل عقد خلفاء عبا سے اور بعض مروانی جیسے عمر بن عبدالعزیز کی خلافت پر متفق تھے۔ ہاں حدیث کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ کامل خلافت جس میں شریعت سے مخالفت اور اتباع رسول سے اعراض کی آمیزش نہ ہو وہ مسلسل طور پر تیس سال سے گئی۔ اس کے بعد اتفاقیہ کبھی ہوگی اور کبھی نہیں خلیفہ مقرر کرنا واجب ہونے پر تو اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا بندوں پر دلیل سمعی سے واجب ہے یا دلیل عقلی سے۔ حق مذہب یہ ہے کہ بندوں پر واجب ہے اور وجوب دلیل سمعی سے ثابت ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے ”من مات ولم یعرف امام زمانہ ففد مات میتة جاهلیة“ اور اس لئے کہ حضورؐ کی وفات کے بعد صحابہ نے خلیفہ مقرر کرنے کو سب امور سے اہم قرار دیا حتیٰ کہ حضورؐ کے دفن پر اس کو مقدم رکھا اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد معمول رہا۔ اور چونکہ بہت سے واجبات شرعیہ اس پر موقوف ہیں اس لئے بطور مقدمۃ الواجب واجبہ تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی خلیفہ کو مقرر کریں جو احکام شرعی نافذ کرے، حدود قائم کرے، سرحدوں کی حفاظت کرے، لشکر اسلام تیار کرے صدقات وصول کرے۔ باغی، چور اور ڈاکوؤں کو دبا کرے۔ جمعہ اور عید قائم کرے۔ آپس کے جھگڑے مٹائے۔ شہادتیں لیکر حقوق دلائے جن بچے اور بچیوں کے اولیاء نہیں ہیں ان کا نکاح کرے۔ غنیمت

کے اہل تشیعہ کر رہے اور ان کے علاوہ ان امور کو انجام دے جو افراد  
 امت سے پورے نہیں ہو سکتے۔ یہ شبہ نہ ہونا چاہیے کہ ہر علاقہ میں  
 ایسی صاحب شوکت کا ہونا کافی ہے۔ پھر کسی امام عام کا منتخب کرنا  
 کیوں ضروری ہوگا؟ اس لئے کہ ایسی صورت میں اس قدر جھگڑے فساد  
 ہونگے کہ دین و دنیا کے معاملات معطل یا مختل ہو جائینگے جیسا کہ اپنے  
 دور میں مشاہدہ کر رہے ہیں۔ پھر اگر یوں شبہ ہو کہ کسی صاحب قوت  
 کا ہونا جس کی حکومت ہمہ گیر ہو کافی ہے، اس صورت میں ملکی  
 انتظام میں خلل واقع نہیں ہوگا۔ ترکوں کا عہد اس کی واضح مثال  
 ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ اگرچہ یوں دنیوی بعض انتظامات درست  
 ہو سکتے ہیں مگر دین کے لحاظ سے یہ صورت نقصان رساں ہے حالانکہ  
 یہی ہم مقصود ہے۔ اگر یہ اشکال ہو کہ حدیث کے مطابق خلافت  
 کی مدت جب تیس سال ہوئی تو اس کے بعد کا زمانہ خلفاء سے خالی  
 رہا۔ لہذا ساری امت گنہگار ہوئی اور ان کی موت جاہلیت کی موت  
 کے برابر ہوئی۔ تو جواب دینگے کہ پہلے بتا چکے ہیں کہ حدیث کی رو  
 سے خلافت سے مراد کامل خلافت ہے لہذا مطلق خلافت کا وجود  
 بعد میں بھی رہا۔ یا یوں کہیں گے کہ حدیث کی رو سے خلافت کا دور  
 تیس سال ختم ہو گیا۔ مگر امامت کا دور باقی ہے اس بنا پر کہ امام کا مصادق  
 خلیفہ سے عام ہے۔ لیکن اہل السنۃ سے ایسی اصطلاح منقول نہیں  
 البتہ شیعہ کا مسلک اس کے خلاف ہے یعنی خلیفہ عام ہے اسی لئے وہ

ابوبکرؓ، عمرؓ و عثمانؓ کی خلافت کے قائل ہیں اور ان کی امامت کے منکر ہیں۔ علاوہ ازیں عباسی دور کے بعد خلافت ناقصہ بھی ختم ہو گئی لہذا سابق جواب سے بھی اشکال مرتفع نہیں ہوتا ہے۔ قائل۔

نش۔ ہل بینخی ان یکون الامام ظاہرا و یجوز ان یکون مخفیاً و ہل یشرط ان یکون الامام قریشیاً۔

ج۔ امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ ظاہر و غالب ہوتا کہ معاملات میں لوگ اس کی طرف رجوع کریں اور وہ لوگوں کی مصلحتوں کو پوی کرے جب ہی نصب امام کی غرض حاصل ہو سکتی ہے ایسا نہیں ہو سکتا کہ امام لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رہے۔ ظالمین کے تسلط یا دشمنوں کے اندیشہ سے اور نہ یہ درست ہے کہ امام کو منتظر تسلیم کیا جائے کہ ابھی سے اس کا انتظار کریں کہ جب زمانہ بہتر ہوگا، شر و فساد مٹ جائیگے۔ ظالم اور سرکشوں کا نظام درہم برہم ہو جائیگا۔ تب وہ ظاہر ہوگا اور یہ بھی صحیح نہیں جو کہ شیعہ خاصکران میں سے فرقہ امامیہ کا عقیدہ ہے کہ امام حق حضورؐ کے بعد علی الترتیب مندرجہ ذیل بارہ حضرات ہیں۔ علیؓ رضی اللہ عنہ، حسنؓ رضی اللہ عنہ، حسینؓ رضی اللہ عنہ، زین العابدینؓ رضی اللہ عنہ، محمد باقرؓ رضی اللہ عنہ، جعفر الصادقؓ رضی اللہ عنہ، موسیٰ کاظمؓ رضی اللہ عنہ، علی رضاؓ رضی اللہ عنہ، محمد تقیؓ رضی اللہ عنہ، علی نقیؓ رضی اللہ عنہ، حسن عسکریؓ رضی اللہ عنہ، محمد تقی قاسم المنتظر المہدی۔ یہ آخری امام محمد المہدیؑ دشمنوں کے خوف سے چھپ گئے ہیں اور مستقبل قریب میں ظاہر ہو کر عدل و انصاف سے تمام دنیا کو فر کر دیں گے جس طرح آج ظلم و جور سے بھر پور ہے۔ ان کی درازی عمر اور طول حیات

میں کوئی امتناع نہیں جو باعث اشکال ہو۔ آخر حضرت عیسیٰؑ اور خضرؑ کو بھی تو کتنی طویل حیات ملی ہے لیکن ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ عقیدہ کس قدر لغو ہے کیونکہ امام کا مخفی ہونا اور بالکل نہ ہونا۔۔۔۔۔ دونوں برابر ہیں کہ وجود امام سے جن اغراض و مقاصد کا حصول وابستہ ہے وہ کسی حال میں بھی پورے نہیں ہوں گے۔ پھر نصب امام واجب ہونیکے کیا معنی اور کیا فائدہ۔ نیز دشمنوں کے اندیشے اس طرح چھپ جانا ضروری نہیں تھا کہ سوائے نام کے کچھ معلوم نہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ دھوکا مامت کا اخفا کرتے اس طرح جیسا کہ ان کے پیش رو آباء و اجداد کا طریقہ رہا علاوہ انیس فساد زمانہ، اختلاف رائے اور ظالموں کے تسلط کے وقت لوگوں کو امام عادل کی طرف احتیاج زیادہ ہوتی ہے اور لوگوں کا انقیاد و اطاعت حاصل ہونا اسہل ہوتا ہے اس لئے ایسے موقع پر بجائے چھپنے کے ظاہر ہونا چاہئے تھا۔ امام کے لئے قریشی ہونا شرط ہے۔ بنی ہاشم یا اولاد علیؑ کی تخصیص نہیں۔ حضورؐ نے فرمایا ہے۔  
 ”الائمه من قریش“۔ اگرچہ یہ خبر واحد ہے لیکن جب ابو بکر رضی اللہ عنہ انصار کے مقابلہ میں احتجاج کرتے ہوئے اس روایت کو پیش کیا تو کسی نے اس پر تنکیر نہیں کیا۔ لہذا اس پر اجماع قائم ہو گیا۔ کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی سوائے خوارج اور بعض معتزلہ کے۔ ہاشمی یا علوی ہونا اس لئے شرط نہیں کہ حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کی خلافت بدلائل ثابت ہے۔ حالانکہ ان میں سے کوئی بھی ہاشمی نہیں تھے۔ البتہ

قریش تھے۔ اس لئے کہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کو کہتے ہیں اور ہاشم حضور علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ تھے۔ آپ کا سلسلہ نسب اس طرح ہے محمد بن عبد اللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن فہر بن نزار بن معد بن عدنان۔ تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی اولاد ہیں سے ہیں۔ کیونکہ عباسؓ اور ابوطالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں اور ابوبکرؓ قریشی ہیں۔ آپ کا سلسلہ نسب یہ ہے:-  
ابن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی۔ اسی طرح عمرؓ بھی قریشی ہیں۔ آپ کا سلسلہ یوں ہے۔ ابن الخطاب بن نفیل بن عبد العزیٰ بن رباح بن عبد اللہ بن قریظ بن زراح بن عدی بن کعب۔ اور حضرت عثمان کا سلسلہ یہ ہے:-  
ابن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف۔  
(استدراک) محققین علماء کے نزدیک امام کے لئے قریشی ہونا شرط لازمی نہیں ہے۔ علیہ ۱۲

مسلح - ہل بشرط فی الامام ان یکون معصوماً و افضل من اهل زمانہ۔

رج - امام کے لئے معصوم ہونا شرط نہیں؛ کیونکہ حضرت ابوبکرؓ کی امامت مسلم ہے لیکن ان کا معصوم ہونا یقینی نہیں نیز شرط قرار

دینے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے لیکن شرط نہ ہونے کے لئے  
 شرطیت کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے۔ شیعہ امام کے معصوم ہونے  
 کی شرط لگاتے ہیں۔ اس آیت سے لایزال عہد النظمین کیونکہ غیر  
 معصوم ظالم ہے۔ اس لئے وہ منصب امامت کا مستحق نہیں ہوگا  
 جواب یہ ہے کہ غیر معصوم کا ظالم ہونا مسلم نہیں۔ کیونکہ ظالم وہی  
 ہے جو ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے عدالت ساقط ہو جائے  
 اور توبہ و اصلاح نہ کرے۔ لہذا غیر معصوم کا اس معنی کر کے ظالم  
 ہونا لازم نہیں۔ اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ بندہ میں قدرت  
 و اختیار ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ اس سے گناہ صادر نہ کرے  
 یہی مطلب ہے علماء کے اس قول کا کہ عصمت اللہ کی ایسی مہربانی  
 و لطف کا نام ہے جو کہ بندہ کو فعل خیر پر آمادہ کرتا ہے اور شر سے  
 روکتا ہے۔ البتہ اختیار و قدرت باقی رہتی ہے تاکہ ابتلاء و تکلیف  
 قوت نہ ہو۔ اسی لئے شیخ ابو منصور مازندرانی نے فرمایا ہے کہ عصمت  
 سے آزمائش ختم نہیں ہوتی۔ اس سے ان لوگوں کے قول کا فاسد ہونا  
 ظاہر ہو گیا۔ جو کہتے ہیں کہ ”عصمت انسان کی روح و جسم کی خاصیت  
 کا نام ہے جس کے سبب سے گناہ کا صادر ہونا اس سے منع ہو جائے“  
 کیونکہ اگر صدر گناہ منع ہوتا تو اسے گناہ چھوڑنے پر مکلف کرنا درست  
 نہ ہوتا اور اس کو نیک کام پر ثواب بھی نہ ملتا۔ امام کے لئے اہل زمانہ  
 سے افضل ہونا بھی شرط نہیں کیونکہ بسا اوقات وہ شخص جو فضیلت میں

دوسرے کے برابر بلکہ جو دوسرے کی نسبت سے علم و عمل سے کم درجہ پر ہے وہ امامت کے مصالح و مفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور اس میں امامت کے تقاضے پورے کرنے کی قدرت زیادہ ہوتی ہے خصوصاً جبکہ مفضل کو امام بنانے پر شر و فتنہ کا دفع ہونا موقوف ہو ایسی حالت میں مفضل کو مقرر کر لینا ہی قرین مصلحت ہے۔ اسی کے پیش نظر حضرت عمرؓ نے امامت کو شوریٰ پر محمول کر دیا تھا حالانکہ ان میں سے بعض کا افضل ہونا وہ اچھی طرح جانتے تھے البتہ حضرت عمرؓ کے طریقہ پر اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ امامت کو چھ آدمی کے شوریٰ پر وہ کس طرح چھوڑ گئے۔ حالانکہ بیک وقت دو امام کا بھی تقرر جائز نہیں تو جواب یہ ہے کہ دو امام کا تقرر اس طرح جائز نہیں کہ دونوں مستقل ہوں اور ہر ایک کی اطاعت لازمی ہو۔ کیونکہ ایسی صورت میں متضاد حکم کی تعمیل لازم آئے گی! اور شوریٰ میں سب افراد ملکر بمنزلہ ایک امام کے ہیں۔

سنّ - هل يشترط ان يكون الامام من اهل الولاية المطلقة  
وهل ينعزل الامام بالفسق والجور۔

ج - امام کے لئے یہ شرط ہے کہ کامل طور پر مطلق ولایت کی اہلیت ہو۔ یعنی مسلمان، آزاد، مرد، عاقل اور بالغ ہو۔ اس لئے کہ خدا نے کفار کو مسلمانوں پر حکمرانی کا حق نہیں دیا ہے۔ غلام اپنے مالک کی خدمت میں مشغول رہتا ہے اور لوگوں کی نظریں حقیر و ذلیل بناتا ہے۔



عورتیں عقل و دین میں ناقص ہیں۔ اور مجنون و صبی معاملات سلجھانے اور عوام کی مصلحتیں پوری کرنے سے قاصر و عاجز ہیں۔ امام کو سائنس ہونا چاہئے۔ یعنی اپنی رائے و بصیرت اور قوت و شوکت سے مسلمانوں کے اجتماعی امور انجام دینے کی صلاحیت و اختیار رکھتا ہو اور اس کی قدرت ہونی چاہئے کہ اپنے علم، عدل و انصاف اور شجاعت سے احکام نافذ کر سکے۔ حدود دارالاسلام کی حفاظت کر سکے اور ظالم سے مظلوم کا حق دلا سکے کیونکہ ان امور میں خلل واقع ہونے سے امام مقرر کرنے کی غرض فوت ہو جاتی ہے۔ امام فسق اور ظلم کے سبب سے خود بخود منصب امامت سے معزول نہیں ہوتا ہے۔ خلفاء راشدین کے بعد امراء اور ائمہ کا ظلم عام اور فسق نمایاں رہا۔ پھر بھی سلف ان کی اطاعت کرتے، ان کی اجازت سے مجمعہ و عید قائم کرتے اور ان سے بغاوت جائز نہیں سمجھتے تھے اور چونکہ ابتداءً امام کا معصوم ہونا شرط نہیں تو بقا بھی بطریق اولیٰ شرط نہیں ہوگی۔ امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ فسق و ظلم سے امام معزول ہو جاتا ہے۔ یہی حکم قاضی اور امیر کے لئے بھی ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ان کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے نہیں ہے۔ کیونکہ جو اپنے ضرر کا خیال نہیں کرتا وہ دوسروں کا کیا خیال کریگا؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے ہے اس لئے فاسق باپ کو اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح دینا صحیح ہے۔ البتہ کتب شوافع میں یہ تصریح ہے کہ قاضی تو فسق سے

معزول ہو جاتا ہے بخلاف امام کے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ فسق سے امام کو معزول اور دوسرے کے انتخاب کو واجب قرار دینے میں قننہٴ ابھرنے کا اندیشہ ہے کیونکہ اول امام اس کے خلاف اپنی قوت استعمال کر سکتا ہے۔ اور قاضی میں یہ اندیشہ نہیں ہے۔ کتب نوادر میں ہمارے ائمہ ثلاثہ سے مروی ہے کہ فاسق قاضی کی قضا درست نہیں۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ابتداءً فاسق ہی کو قاضی مقرر کیا گیا تو اس کی قضا درست ہے اور اگر ابتداءً عادل مقرر کیا گیا تو بعد میں فسق سے وہ معزول ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں اس کی عدالت پر ہی اعتماد کر کے لوگوں نے اسے قاضی بنایا ہے تو جب اس کی عدالت جاتی رہی تو لوگ اس کی قضا پر راضی نہ ہونگے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جس معاملہ میں قاضی رشوت لیگا۔ اس میں اس کی قضا نافذ نہ ہوگی اور اگر کسی نے عہدہ قضا رشوت دے کر حاصل کیا ہو تو وہ شرعاً قاضی نہیں ہوگا اور اس کے فیصلے نافذ نہیں ہونگے۔

سنت۔ ہل تجوز الصلوۃ خلف کل برو فاجر و ہل یصلی علیہ۔

ج۔ نہ نیکے بد کے پیچھے نماز جائز ہے حضور کا ارشاد ہے۔ صلوٰۃ خلف کل برو فاجر اور علماء امت فساق اور بدعتیوں کے پیچھے بلا نکیر نماز پڑھتے تھے بعض سلف سے مبتدع کے پیچھے نماز پڑھنے کی جو ممانعت منقول ہے وہ کراہت پر محمول ہے کیونکہ فاسق اور مبتدع

کے پیچھے نماز مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ حکم بھی اس وقت تک ہے جبکہ فسق و بدعت کفر کی حد کو نہ پہنچے۔ لیکن جب کفر تک پہنچ جائے تو بلاشبہ اس کے پیچھے نماز جائز نہیں۔ معتزلہ فاسق کو اگرچہ غیر مومن قرار دیتے ہیں لیکن پھر بھی اسکے پیچھے نماز جائز رکھتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک امامت کی شرط عدم کفر ہے، ایمان بمعنی مجموعہ تصدیق اقرار و اعمال کا ہونا ضروری نہیں۔ نیکے بد جو بھی ایمان پر مبرے اس پر بالاجماع جنازہ کی نماز پڑھی جائیگی۔ حضورؐ نے فرمایا ہے "لا تدعوا الصلوٰۃ علی من مات من اهل القبۃ" اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس قسم کے مسائل فقہی فروعات میں سے ہیں۔ لہذا علم کلام میں انھیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اگر یہ توجیہ کریں کہ اس مسئلہ کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے۔ اور اس لحاظ سے یہ علم کلام کا مسئلہ ہے۔ تب تو فقہ کے جمیع مسائل کا حکم یہی ہے۔ لہذا سب کو ذکر کرنا چاہئے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جب مصنفؒ قانون اہل اسلام اور طریق اہل السنۃ والجماعت کے مطابق مقاصد علم کلام مباحث ذات، صفات، افعال، معاد، نبوۃ اور امامت کے بیان سے فارغ ہو چکے تو انھوں نے بعض ان مسائل پر تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا ہے جن سے اہل السنۃ کی دوسروں سے امتیاز ہوتا ہے اور جن میں معتزلہ، شیعہ، فلاسفہ، ملاحدہ یا ان کے علاوہ دوسرے اہل بدعت نے اختلاف کیا ہے۔ چاہے وہ مسائل فقہی فروعات میں سے ہوں یا عقائد کے جزئیات میں سے۔

س۔ حدیث یحییٰ بن الجراح والنقد علی الصحابة

ج۔ صحابہ کرامؓ کے حق میں خیر کے علاوہ کچھ نہیں کہنا چاہیے کیونکہ احادیث میں ان کی منقبت بکثرت وارد ہے۔ اور ان پر طعن و تشنیع سے باز رہنے کا حکم ہے قال علیہ السلام نہ لاتسبوا اصحابی فلان احدکم ان اتفق مثل احد ذہباً ما بلغ مد احدہم ولا نصیفہ وقال اکرموا اصحابی فانہم خیارکم وقال اللہ اللہ فی اصحابی لاتتخذوہم غرضاً من بعدی فمن احبہم فحببی احبہم ومن ابغضہم فلبغضی ابغضہم ومن اذانی فقلذانی ومن اذانی فقد اذی اللہ ومن اذی اللہ تعالیٰ فیوشک ان یاخذک ان روایتوں کے علاوہ اکابر صحابہ ابو بکرؓ عمرؓ عثمانؓ علیؓ رضی اللہ عنہم وغیرہ ایک کی منقبت و فضائل میں صحیح روایتیں آئی ہیں۔ اور جو اڑائی جھگڑے صحابہ کے آپس میں ہوئے ہیں۔ ان کے صحیح محمل اور تاویلات ہیں۔ لہذا صحابہ کا سب و تتم اور طعن اگر ان امور کی وجہ سے ہو جن سے ان کی صفائی پس قطعی سے ہو چکی ہے تو یہ باعث کفر ہے مثلاً حضرت عائشہ صدیقہؓ پر قذف (تمت زنا لگانا) ورنہ بدعت و فسق ہے۔ سلف مجتہدین اور علما صالحین میں سے کسی سے حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت پر طعن کا جواز منقول نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ ان پر امام سے بغاوت کا الزام ہو سکتا ہے اور یہ موجب لعن نہیں ہے۔ ہاں یزید بن معاویہؓ کے بارے میں اختلاف ہے خلاصہ وغیرہ کتب معتبرہ میں مذکور ہے کہ یزید اور

جل جبر بھی لعن مناسب نہیں حضورؐ نے اہل قبلہ اور نمازیوں کی لعنت سے ممانعت فرمائی ہے۔ بعض اہل قبلہ کے متعلق جو حضورؐ کی لعنت منقول ہے اس سے شبہ نہ ہونا چاہئے کیونکہ آپ کو لوگوں کے اندرونی حال کا علم تھا جس سے دوسرے واقف نہیں۔ اور بعض علماء نے یزید پر لعنت جائز رکھی ہے کیونکہ حضرت حسینؑ کو قتل کے حکم دینے کے سبب سے وہ کافر ہو گیا۔ اور اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ جس نے حضرت حسینؑ کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا یا قتل کی اجازت دی۔ اور اس پر راضی رہا اس پر لعن جائز ہے۔ حتیٰ یہ ہے کہ یزید کا امام حسینؑ کے قتل پر راضی اور خوش رہنا۔ اور اہل بیت حضورؑ کی امانت کرنا تاوترامنفول ہے بقبا معنی کے اگرچہ تفصیلات آحاد ہیں۔ لہذا ہم اس کی شان بلکہ ایمان میں توقف نہیں کریں گے۔ (استدراک) یہ شارح کی رائے ہے۔ انھوں نے اس پر لعنت بھی بھیجی ہے۔ ورنہ علماء محققین کے نزدیک یزید کے متعلق یہ سب الزامات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچے۔ اس لئے اس کی تکفیر اور اس پر لعن سے باز رہنا چاہئے۔

شہد: هل نشهد بالجنة للعشرة المبشرة؛ وهل نرى المسح على الخفين؛ وهل تحرم نبذ القرام لا۔

ج۔ حضورؐ نے جن دس صحابہ کے لئے جنت کی بشارت دی ہے ہم ان کے جنتی ہونے کی شہادت دیتے ہیں قال علیہ السلام:-  
ابوبکرؓ فی الجنة وعمرؓ فی الجنة وعثمانؓ فی الجنة وعليؓ فی الجنة

وزبیرؓ فی الجنة وعبد الرحمن بن عوفؓ فی الجنة وسعد بن ابی وقاصؓ  
 فی الجنة وسعد بن زیدؓ فی الجنة وابو عبیدہؓ ابن الجراحؓ فی الجنة ۛ  
 حضرت فاطمہؓ، حسنؓ اور حسینؓ کے بھی جنتی ہونے کی گواہی دیتے ہیں  
 کیونکہ حدیث صحیح میں وارد ہے ۛ ان فاطمہؓ سیدۃ النساء اہل الجنة  
 وان الحسنؓ والحسینؓ سیدۃ شباب اہل الجنة ۛ باقی تمام صحابہ  
 کے متعلق صرف ذکرِ غیر کرنا چاہئے۔ اور دوسرے مومنین سے زیادہ انکے  
 حق میں امیدِ ثواب رکھنی چاہئے۔ بالتبعین دوسرے کسی کے حق  
 میں جنت کی شہادت نہیں دے سکتے بلکہ عموماً یہ کہہ سکتے ہیں کہ تمام  
 مومنین جنتی ہیں اور سب کفار جہنمی ہیں۔ اہل السنۃ کے نزدیک سفر اور  
 اقامت کی حالت میں موزوں پر مسح کرنا ثابت ہے۔ اگرچہ یہ حکم  
 کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔ لیکن خبر مشہور سے زیادتی جائز ہے۔  
 حضرت علیؓ نے مسح علی الخفین کے متعلق سوال کیا گیا تو آپؓ نے فرمایا  
 ۛجعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثۃ ایام ولیلۃ المسافر  
 ویوما ولیلۃ للمقیم ۛ ایسی ہی روایت حضرت ابو بکرؓ سے بھی مروی  
 ہے۔ حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا کہ ستر صحابہ کو میں نے پایا جو مسح علی الخفین  
 کے قائل تھے۔ اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مسح علی الخفین کا میں  
 اس وقت تک قائل نہیں ہوا جب تک کہ دن کی روشنی کی طرح واضح  
 دلیل مجھے نہیں ملی۔ امام کرخیؒ نے فرمایا کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں  
 سمجھتا اس پر مجھ کو کفر کا اندیشہ ہے کیونکہ مسح کے متعلق روایتیں حد

تو اتر کو پہنچتی ہیں۔ بہر حال جو مسیح علی الخفین کا قائل نہیں وہ اہل بدعت میں سے ہے حتیٰ کہ حضرت انس بن مالکؓ سے جب اہل السنۃ والجماعہ کی شناخت دریافت کی گئی تو آپؓ نے فرمایا ”ان محب الشیخین ولا تطعن فی الخلتین، و مسیح علی الخفین“ اہل السنۃ کے نزدیک نبیذ تحریم نہیں ہے۔ نبیذ یہ ہے کہ چھو ہارے یا منقی پانی میں ڈال کر مٹی کے برتن میں رکھا جائے پھر اس میں جو کی شراب کی مانند تیزی آجائے۔ ابتدائے اسلام میں اس سے منع کر دیا گیا تھا۔ کیونکہ یہی ظروف شراب بنانے میں استعمال کئے جاتے۔ بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اہل السنۃ کے نزدیک لیکن روافض نسخ حرمت کے قائل نہیں۔ البتہ جب نبیذ میں جھاگ اور نشہ آجائے تو اکثر اہل السنۃ کے نزدیک اس کا قلیل و کثیر حرام ہے۔

مسئلہ۔ هل یمن ان یبلغ ولی درجۃ الانبیاء و هل یجوز سقوط التکلیف عن العبد العاقل البالغ۔

رج۔ کوئی ولی چاہے کتنا ہی برگزیدہ ہو مگر انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ کیونکہ انبیاء معصوم اندیشہ خاتمہ سے مامون وحی اور مشاہدہ ملائکہ سے معزز اور لوگوں کی ہدایت و تبلیغ احکام کے مامور ہیں۔ اولیاء کے کمالات سے ان کا اتصاف تو ان خصوصیات کے علاوہ ہے۔ لہذا کرامیہ سے جو منقول ہے کہ ولی نبی سے بھی افضل ہو سکتا ہے یہ سراسر کفر و ضلالت ہے ہاں اس میں تردد ہو سکتا ہے کہ

نبوت کا مرتبہ افضل ہے یا ولایت کا۔ اگرچہ قطعی بات ہے کہ نبی دو دو  
 مرتبوں سے متصف ہے۔ اور وہ افضل ہے اس ولی سے جو نبی نہیں ہے  
 بندہ جب تک عاقل بالغ ہے ایسے مقام کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے  
 امر و نہی کی تکلیف ساقط ہو جائے۔ کیونکہ تکلیفی احکام سب کے لئے  
 عام ہیں اس پر تمام مجتہدین کا اجماع ہے۔ بعض اباحیہ (الفاکلیں  
 یا باحۃ المناہی) کا مسلک یہ ہے کہ جب بندہ محبت اور صفاء قلب  
 کی انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور بلا نفاق کے کفر چھوڑ کر ایمان اختیار کر لیتا  
 ہے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتی ہیں اور کبار کے ارتکاب سے اس  
 کو اللہ تعالیٰ جہنم میں داخل نہیں کریگا۔ ان میں سے بعضوں کی رائے  
 یہ ہے کہ بندہ سے عبادات ظاہرہ ساقط ہو جاتی ہیں۔ صرف تفکر ہی اس  
 کی عبادت رہ جاتی ہے۔ مگر یہ سب اقوال کفر و ضلالت ہیں کیونکہ  
 محبت و ایمان میں انبیاء علیہم السلام ہی اکمل الناس ہیں خاص کر حبیب  
 خدا محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے کامل ہیں۔ یا وجود اس کے  
 ان کے حق میں تکلیفی احکام ساقط نہیں ہوئے بلکہ زائد اور موکد ہیں۔  
 حضور کا ارشاد "اذا احب الله عبد الم یضرب ذنب" کا مطلب یہ ہے  
 کہ اللہ گناہوں سے اس کی حفاظت کرے گا۔ اس لئے ضرر گناہ بھی  
 اسے لاحق نہیں ہوگا۔

سُنْ۔ ہل النصوص من الكتاب والسنة تحمل علی ظواہرہا  
 وما حکم العدول عنہا۔



ج۔ کتاب و سنت کے نصوص کو اپنے ظاہری معنی پر حمل کرنا چاہئے جب تک کوئی دلیل قطعی اس کے خلاف نہ ہو۔ جیسے وہ آیات جو ظاہراً خدا کے لئے جہت یا جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں۔ ان کے بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ یہ تو نصوص نہیں ہیں بلکہ متشابہ ہیں سے ہیں کیونکہ یہاں نصوص سے وہ نص مراد نہیں جو کہ اصول فقہ کی اصطلاح کے مطابق ظاہر مفسر اور محکم کے مقابل ہے بلکہ وہ نص مراد ہے جو کہ نظم کے جمیع اقسام کو عام ہو۔ نصوص کے ظاہری معنی سے عدول کر کے ایسے معانی پر حمل کرنا جنکا اہل باطن ملاحظہ و دعویٰ کرتے ہیں یہ الحاد و کفر ہے۔ ان کو اہل باطن یا فرقہ باطنیہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر محمول نہیں بلکہ ان کے باطنی معانی ہیں جنہیں سوائے خدا اور رسول اور ولی کے کوئی نہیں جانتا جس سے ان کا مقصود شریعت کی بالکل نفی و انکار ہے اسی لئے یہ الحاد ہے یعنی اسلام سے اعراض و بعد اور کفر سے اتصال و قرب ہے کیونکہ اس طرح حضور علیہ السلام کی تکذیب ہوتی ہے۔ اس شریعت میں جس کے لانے کا ہم کو علم ضروری حاصل ہے بعض محققین کا یہ مسلک ہے کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول ہوتے ہوئے ان میں بعض دقائق کی طرف مخفی اشارات ہیں جو ارباب سلوک پر مشکف ہوتے ہیں۔ ان میں اور ظاہری معنی مراد میں تطبیق ممکن ہے یہ بات کمال ایمان اور فاضل معرفت الہی میں سے ہے۔ بہر حال مراۃ نصوص کا

رو یعنی کتاب و سنت کے نصوص قطعیہ سے جو احکام معلوم ہوتے ہیں ان کا انکار کرنا کفر ہے۔ جیسے حشر جہاد کا انکار۔ کیونکہ اس سے اللہ اور رسول کی صریح تکذیب ہوتی ہے۔ اسی طرح جو حضرت عائشہؓ پر زنا کی تہمت لگائے وہ کافر ہے۔

س۔ ما حکم استحلال المعصیۃ والاستہانۃ بہا والاسْتِہْزاء بالشریعة۔

ج۔ معصیت صغیرہ ہو یا کبیرہ جب دلیل قطعی سے معصیت ہونا ثابت ہو جائے تو اسے حلال سمجھنا کفر ہے۔ اسی طرح معصیت کے ارتکاب کو حقیر سمجھنا اور شریعت کا استہزاء کرنا کفر ہے کیونکہ یہ سب تکذیب کی علامتیں ہیں۔ اسی اصول پر وہ مسائل متفرع ہیں جو فتاویٰ میں مذکور ہیں کہ اگر کوئی حرام کو حلال ہونے کا اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت بعینہ ہو اور دلیل قطعی سے ثابت ہوئی ہو تو تکفیر کی جائیگی ورنہ اگر حرمت لغیرہ یا دلیل ظنی سے ثابت ہو تو تکفیر نہیں کی جائیگی بعضوں نے حرام لعینہ اور لغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا ہے بلکہ کہا جو ایسے حرام کو حلال سمجھے جس کی حرمت حضورؐ کے دین میں یقیناً معلوم ہے۔ جیسے نکاح ذوی المحارم، شرب نہ بلا ضرورت، اکل میت، یادم یا خنزیر، تو وہ کافر ہے۔ اور حلال سمجھے بغیر صرف ان کا ارتکاب فسق ہے اور جو نشہ کی حد تک شرب نمید حلال سمجھے وہ بھی کافر ہے۔ اگر کوئی سودا سامان رواج دینے کے لئے یا جہالت سے کسی حرام،

کو حلال کہے تو کافر نہیں ہوگا اور اگر کوئی تمنا کرے کہ کاش شراب  
 حرام نہ ہوتی۔ یا رمضان کے روزے فرض نہ ہوتے۔ کیونکہ اس میں  
 مشقت ہے تو وہ بھی کافر نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ اگر کوئی تمنا  
 کرے کہ کاش زنا اور ناحق قتل نفس حرام نہ ہوتے تو کافر ہو جائیگا  
 کیونکہ ان کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے اور حکمت کے موافق  
 ہے۔ اور جو حکمت کے خلاف ہونے کی تمنا کرے تو گویا وہ چاہتا ہے  
 کہ خدا ایسا حکم دے جو کہ حکمت نہیں ہے اور یہ خدا کے حق میں اس کی  
 جہالت ہے۔ امام شریعت نے کتاب الحیض میں ذکر کیا ہے کہ کسی نے  
 حالت حیض میں اپنی بیوی سے وطی کرنا حلال سمجھا تو کافر ہو جائیگا۔  
 اور نوادر میں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے اور  
 اپنی بیوی سے لواحت حلال سمجھنے سے اصح یہ ہے کہ کافر نہیں ہوگا  
 جو شخص خدا کو ایسی بات سے متصف کرے جو اس کے لائق نہیں یا خدا  
 کے ناموں میں سے کسی نام سے یا اوامر میں سے کسی امر سے ٹھٹھا کرے  
 یا اللہ کے وعدہ یا وعید کا انکار کرے تو کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر کوئی  
 حقارت یا عداوت سے کسی نبی کے بائے میں یہ تمنا کرے کہ وہ انبیاء  
 میں سے نہ ہوتے یا کسی سے کلمہ کفر سن کر خوش ہو کر سننے یا کوئی شخص  
 بلند جگہ پر بیٹھے اور اس کی چاروں طرف لوگ مسائل دریافت کر کے  
 اس کا مفتی کہہ اڑتے ہوں اور نیچے سے اس پر راتے ہوں تو سب کے  
 سب کافر ہو جائیں گے۔ اسی طرح وہ شخص بھی کافر ہو جائیگا جو دوسرے

کو کفر باللہ کا حکم کرے یا حکم کرنے کا بختہ الامادہ کرے یا کسی بورت کو کفر کر نیک  
فتویٰ دے تاکہ وہ اپنے شوہر سے بانٹتہ ہو جائے، یا شرب خمر اور زنا کی وقت  
بسم اللہ کہے۔ یا غیر قبلہ کی طرف یا بغیر طہارت کے قصداً نماز پڑھے۔  
اگرچہ یہ نماز قبلہ کے رخ ہوئی ہو یا بغیر اعتقاد ہی کے استخفافاً کلمہ کفر  
استعمال کرے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے فروع و جزئیات ہیں  
جو سابق اصول کے مطابق موجب کفر ہیں۔

س ۹۔ ملحکمہ الیاس والامن من اللہ تعالیٰ وتصدیق الکاهن  
بما یخبرہ عن الغیب۔

ج۔ خدا کی رحمت سے نا امید ہونا اور خدا کے عذاب سے بے خوف  
ہونا کفر ہے کیونکہ نص قرآن کے مطابق یہ شیوہ کفار ہے اگر یہ اعتراض  
کیا جائے کہ یہ یقین کرنا کہ عاصی جہنم میں جائیگا خدا سے ناامیدی ہے  
اور مطیع جنت میں جائیگا۔ یہ عذاب الہی سے بخوفی ہے۔ اس سے لازم آتا  
ہے کہ معزنی کافر ہو کیونکہ اگر مطیع ہو تو بے خوف ہے اور اگر عاصی ہے تو  
ناامید ہے حالانکہ اہل السنۃ کے نزدیک کوئی اہل قبلہ کافر نہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ یہ یاس و امن نہیں ہے۔ کیونکہ عصیان کی صورت  
میں بھی اس سے تو وہ مایوس نہیں ہے کہ ممکن ہے خدا اس کو توبہ اور عمل  
صالح کی توفیق بخش دے اور طاعت کی صورت میں اس بات سے بخوف  
نہیں ہے کہ ممکن ہے خدا اس کے حق میں سوالی مقدر کر دے کہ وہ معصیتوں  
کا ارتکاب کرے۔ اب اس شکل کا جواب ظاہر ہو گیا کہ معزنی کا کبیرہ

کے از کتاب سے کافر ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ وہ خدا کی رحمت مایوس ہے اور اپنے مومن نہ ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اس لئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مستحق نار ہونے کا اعتقاد یا اس کو مستلزم ہے یا انتفائے عمل کی وجہ سے عدم ایمان بمعنی مجموع التصدیق والافرار والاعمال کا اعتقاد موجب کفر ہے یہ تو جواب ہوا مگر خود اہل السنۃ کے ان دونوں قول میں تطبیق مشکل ہے کہ (۱) کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کی جائیگی اور (۲) اس کی تکفیر کی جائیگی جو خلقِ قرآن کا قائل ہو یا رویت باری کو محال سمجھے یا شیخین پر سب و تم اور لعن کرے و امثال ذلک۔ کاہن جو غیب کی خبریں بتاتا ہے اس کی تصدیق کرنی کفر ہے حضورؐ نے فرمایا "من اتى کا هنا فصد قد بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد" کاہن وہ ہے جو مستقبل میں ہونے والی چیزوں کی خبر دیتا ہے اور معرفۃ اسرار اور علم غیب پر مطلع ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ عرب میں ایسے چند کاہن تھے۔ بعض کا دعویٰ تھا کہ جنوں میں سے کوئی ان کا جاسوس اور تابع ہے جو اسے خبریں بتلاتا ہے اور بعض کہتے کہ وہ اپنے فطری فہم سے امور غائبانہ کا ادراک کر لیتے ہیں منجم بھی کاہن کے حکم میں ہے جبکہ وہ آئینوالے واقعات جانتے کا دعویٰ کرے۔ بہر حال علم غیب صرف خدا کو حاصل ہے بندوں کو غیب کے علم حاصل ہونے کی سوائے اس کے کوئی صورت نہیں کہ خدا خود بتلاوے یا الہام ہو معجزہ یا کرامت کے طور پر یا علامات اور استدلال کے ذریعہ غیب کو معلوم کرے جن میں یہ بات ممکن ہے اسی نئے قنادی میں مذکور ہے کہ چاند کا ہلار (دائرہ)

دیکھ کر اگر کوئی بارش کی خبر دے علامت کے سبب سے نہیں بلکہ علم غیب کے دعوئی پر تو یہ کفر ہے اور علامت کی بنا پر ہو تو کفر نہیں۔

سش۔ هل المعدوم شئ؟ وهل في دعاء الاحياء للاموات وصدقتم عنهم نفع لهم؟ وهل الله يجيب الدعوات وليقضى الحاجات۔

ج۔ معدوم کوئی شئی نہیں ہے، اگر شئی سے ثابت موجود مراد ہو جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شئییت وجود و ثبوت کی متلازم ہے۔ اور عدم نفی کے مراد ہے تو یہ حکم بدیہی ہے۔ سولے معزلہ کے کسی نے اس میں نزاع نہیں کیا وہ کہتے ہیں کہ معدوم اس ممکن کا نام ہے جو ثابت فی الخارج ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کا نام شئی نہیں رکھا جاتا تو یہ ایک لغوی بحث ہے جو شئی کی تفسیر پر مبنی ہے کہ آیا شئی صرف موجود کا نام ہے یا معدوم کا بھی۔ یا شئی وہ ہے جو معلوم اور مخبر عنہ ہونے کے صالح ہو اس کا فیصلہ نقل اور مواقع استعمال کے تتبع پر موقوف ہے مردوں کے حق میں زندوں کی دعائیں اور صدقہ خیرات نفع بخش ہیں معزلہ خلاف کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قضا بدلتی نہیں ہر شخص اپنے کسب میں مرمون و مقید ہے اور آدمی کو اپنے عمل کی جزا ملتی ہے نہ کہ دوسرے کے عمل کی۔ ہماری دلیل وہ حادثہ صحیحہ ہے جو میت کے حق میں دعاء کے متعلق وارد ہوئی ہیں خصوصاً نماز جنازہ کی دعائیں۔ نیز میت کے لئے دعا کرنا سلف کا معمول چلا رہا ہے اگر مردوں کو نفع نہ ہوتا تو اس کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ حضور کا ارشاد ہے "ما من میت تصلى عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم

یشتعون الاشفعوا فیہ“ حضرت سعد بن عبادۃ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضورؐ سے عرض کیا یا رسول اللہ میری ماں مر گئی ہے کوئی صدقہ اس کے لئے بستر ہوگا آپ نے فرمایا ”پانی“ تو انھوں نے کنوؤں کھودا اور کہا یہ میری ماں کے لئے ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ”دعا مصیبت کو مال دیتی ہے۔ اور صدقہ غضب الہی کو بچھا دیتا ہے۔“ اور فرمایا۔ ”عالم اور متعلم جب کسی آبادی سے گذرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس آبادی کے مقبرہ سے چالیس روز تک عذاب اٹھا دیتا ہے“ اس مضمون کی احادیث بے شمار ہیں۔ اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول کرتا اور ان کی حاجتیں پوری فرماتا ہے۔ قال تعالیٰ ”ادعونی استجب لکم“ وقال علیہ السلام:-

”یستجاب الدعاء للعبد عالم یدع بائسہم وقطیعیہ رحمہم عالم یتستجیل“ وقال علیہ السلام ”ان ربکم حتیٰ کریم یتسبی من عبدہ اذا دفع عیدہ الیہ ان یردہما صفرًا“ (ای خالیاً) یہ واضح رہے کہ دعا میں سب سے اہم سچی اور خالص نیت اور حضور قلب ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ ”تم قبولیت کے یقین کے ساتھ اللہ سے دعا مانگو اور اس سے آگاہ رہو کہ اللہ تعالیٰ بے پرواہ اور غافل دل کی دعا قبول نہیں کرتا۔ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہنا درست ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوگی۔ جمہور نے منع کیا ہے لقولہ تعالیٰ ”وما دعاء الکافرین الا فی ضلال“ اور چونکہ وہ حقیقتہً اللہ سے دعا نہیں مانگتا ہے کیونکہ وہ اللہ کو سچے معنی میں نہیں پہچانتا ہے اگر خدا کا اقرار بھی کرے لیکن جب خدا کو اس کے خلاف شان باتوں سے

متصف کرتا ہے تو اس کا اقرار ہی باطل ہو گیا۔ حدیث میں جو مروی ہے کہ مظلوم کی دعا مقبول ہے چاہے وہ کافر ہی ہو تو اس میں کافر سے کفرانِ نعمت کرنا بالامرار ہے۔ بعض علماء نے اجابت دعا کفار کو جائز رکھا ہے لقولہ تعالیٰ حکایت عن ابلیس ”رب انظرنی“ فقال تعالیٰ ”انک من المنظرین“ یہ قبول دعا کی تصریح ہے۔ اسی قول کو اختیار کیا ہے ابوالقاسم الحکیم اور ابو نصر دبوخی، صد شہید نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔  
مسئلہ۔ هل اشراط الساعة حق وما هي المشهورة منها وهل المجتهد

يخطئ ويصيب -

ج۔ حضور نے جن علامات قیامت کی خبر دی وہ حق ہیں ان میں سے پہلے علاماتیں یہ ہیں۔ دجال و ابۃ الارض اور یاجوج ماجوج کا نکلنا۔ عیسیٰ کا آسمان سے اترنا، آفتاب کا مغرب سے نکلنا۔ ان سب امور کا واقع ہونا فی نفسہا ممکن ہے۔ پھر خبر صادق نے جب قوع کی خبر دی ہے تو ان کے حق ہونے میں کوئی شبہ نہیں، حذیفہ بن اسید نے فرمایا کہ ہم مذاکرہ میں تھے کہ اتنے میں حضور تشریف لائے اور دریافت کیا کہ کیا مذاکرہ کر رہے تھے ہم نے جواب دیا قیامت کا آپ نے فرمایا اس وقت تک نہیں ہوگی جب تک کہ تم دس نشانیاں دیکھ نہ لو۔ فذکر الدخان والدجال والدابۃ وطلوع الشمس من مغربہا و نزول عیسیٰ بن مریم و یاجوج و ماجوج وثلاثة خسوف، خسف بالشرق و خسف بالمغرب و خسف بمجزرة العرب و آخر ذلك نار تخرج من الہین نظر الناس الی محشرهم، علامات قیامت کے بیان میں صحیح احادیث



بکثرت ہیں ان کی تفصیلات کتب تفسیر سیر اور تواریخ میں موجود ہیں  
 مجتہد عقلی اور شرعی مسائل اصلہ اور فرعیہ میں کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی  
 صواب کو پہنچتا ہے بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد ان  
 مسائل شرعیہ فرعیہ میں جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مصیب ہے  
 یہ اختلاف اسی پر مبنی ہے کہ ہر واقعہ میں اللہ کا ایک تعین حکم ہے۔ یا  
 یہ مسائل اجتہاد یہ ہیں مجتہد کی جیسی رائے ہو ویسا حکم ہے اس مقام کی  
 تحقیق یہ ہے کہ اجتہاد ہی مسئلہ میں مجتہد کے اجتہاد سے قبل کوئی حکم معین ہے  
 یا نہیں اگر ہو تو اس پر کوئی دلیل من اللہ ہے یا نہیں یا اگر دلیل ہو تو  
 وہ قطعی ہے یا ظنی۔ ان میں سے ہر احتمال کی طرف ایک ایک جماعت مائل  
 ہے مختار مذہب یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی موجود ہے اگر  
 اس دلیل تک مجتہد کی رسائی ہو تو وہ صواب پر رہے گا ورنہ خطا پر واقع  
 ہوگا۔ البتہ مجتہد اس کا مکلف نہیں کہ ضرور ٹھیک حکم معلوم کرے  
 کیونکہ یہ غامض اور مخفی ہے اسی وجہ سے مخفی معذور ہے بلکہ باجور ہے  
 تو اس مذہب کی بنا پر اس میں اختلاف نہیں کہ مخفی گنہگار نہیں ہے۔  
 ہاں اس میں اختلاف ہے کہ ابتداء و انتہاء یعنی دلیل و حکم دونوں میں  
 مخفی ہے جس کی طرف بعض مشائخ گئے ہیں اور شیخ ابو منصور کا مختار ہے  
 یا صرف انتہاء یعنی حکم کے لحاظ سے مخفی ہے کیونکہ اس میں غلطی کی ہے  
 اگرچہ دلیل میں صواب پر ہے اس لئے کہ دلیل اس کے جمیع شرائط و ارکان  
 کے موافق قائم کی ہے اور جن اعتبارات کا وہ مکلف تھا ان کو پورا کیا ہے

اجتہادیات میں مجتہد پر یہ ضروری نہیں کہ ایسی حجت قطعی قائم کرے جس کا مدلول یقیناً حق ہو متعدد وجوہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ مجتہد خطا کر سکتا ہے (۱) قولہ تعالیٰ ”فہمناھا سلیمان“ یعنی صحیح فیصلہ ہم نے سلیمان کو سمجھایا۔ اگر داؤد و سلیمان دونوں حضرات کا اجتہاد درست ہوتا تو صرف سلیمان کے ذکر کی کوئی وجہ خصوصیت نہیں۔ (۲) اجتہاد کے صواب و خطا پر دائر ہونے کے بارے میں اس قدر احادیث وارد ہیں جو معنی متواتر ہیں قال علیہ السلام ”ان اصبت فلک عشر حسنات وان اخطأت فلک حسنة واحدة“ دوسری روایت میں مصیب کیلئے دوا جزاؤں منحی کیلئے ایک اجر بیان فرمایا حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے آپؐ فرمایا اگر میں صواب پر ہوں تو خدا کی طرف سے ہے ورنہ میری اور شیطان کی طرف سے ہے نیز اجتہادیات میں ایک صحابی کا دوسرے کی تغلیط کرنا مشہور و معروف ہے (۳) قیاس مجتہد منظر حکم نص ہے مستقل ثبوت حکم نہیں کیونکہ معنی ثابت بالقیاس ثابت بالنص ہے اور اس میں اجمال ہے کہ ثابت بالنص میں حق صرف ایک ہے متعدد نہیں تو جو اجتہاد اس کے مطابق نہیں ہوگا وہ خطا ہے (۴) ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں جو عمومی احکام وارد ہیں ان میں اشخاص کے اعتبار سے کوئی تفریق نہیں ہے تو اگر مجتہد مصیب ہو تو ایک ہی فعل کا دو متضاد حکم حظ و اباحت، صحت و فساد یا وجوب و عدم وجوب سے متصف ہونا لازم آئیگا۔

سلف - هل البشر افضل من الملائكة ام الملائكة افضل من البشر؟

رسول بشر رُسل ملائکہ سے افضل ہیں۔ اور رُسل ملائکہ عام لوگوں سے  
 افضل ہیں اور عام لوگ عام ملائکہ سے افضل ہیں۔ رُسل ملائکہ کا تو عام  
 لوگوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے بلکہ ہدایت معلوم ہے لیکن  
 رُسل بشر کی فضیلت رُسل ملائکہ پر اور عامۃ البشریٰ فضیلت عامۃ الملائکہ  
 پر چند وجوہ کی بنا پر ہے۔ (۱) اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ تعظیم و تکریم  
 کے طور پر آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں اس کی دلیل قول باری تعالیٰ حکایت عن  
 ابلیس "ارایتک هذا الذی کرمت علی وانا خیر منه خلقتنی  
 من نار وخلقته من طین" اور حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ ادنیٰ کو حکم ہو اعلیٰ  
 کے سجدہ کرنے کا نہ کہ اس کے برعکس۔ (۲) اہل زبان میں سے ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ  
 قول باری تعالیٰ "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" الٰہیہ سے قصہ نبی ہے کہ آدم  
 کی فضیلت ظاہر کی جاوے ملائکہ پر ان کی زیادتی علم و استحقاق تعظیم و تکریم کو بیان  
 کیا جائے (۳) قال تعالیٰ "إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ  
 وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ" ملائکہ عالم میں شامل ہیں اس لئے ان  
 پر بھی فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔ البتہ رُسل ملائکہ کی فضیلت عام بشر پر اجماع سے ثابت  
 ہے لہذا عام ملائکہ پر عام بشر کی فضیلت کا حکم علی حالہ باقی رہے گا۔ اس میں کوئی خفا  
 نہیں کہ یہ مسئلہ ظنی ہے اس لئے اس میں دلائل ظنیہ کافی ہیں (۴) انسان کو فضائل و کمالات  
 علمیہ و عملیہ حاصل ہوتے ہیں شہوت و غصہ کی رکاوٹ و موانع اور ایسی حاجات ضروریہ  
 کے ہوتے ہوئے جو کہ کسب کمالات میں سد راہ ہیں اور اس میں شک نہیں کہ رکاوٹ و موانع  
 کیساتف عبادت و کسب کمال زیادہ تاق اور اخلاص میں زیادہ موثر ہے لہذا اس کا رتبہ افضل  
 ہو گا ملائکہ پر معتزلہ فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کے نزدیک ملائکہ افضل ہیں وجوہ ذیل کی  
 بنا پر۔ (۱) ملائکہ ارواح مجردہ ہیں عقل میں کامل ہیں۔ شرو و آفات سے مادی مشلا  
 شہوت غصہ اور مہیولی و صورۃ کی ظلماتوں سے پاک ہیں۔ عجیب عجیب افعال کی قوت  
 رکھتے ہیں اور ضعیف طور پر ماضی و مستقبل کے واقعات کے عالم ہیں۔ اس لئے وہ افضل

ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام باتوں کی بنیاد فلسفی اصول پر ہے نہ کہ اسلامی اصول پر۔  
 ۱۲) انبیاء باوجود افضل البشر ہونے کے ملائکہ سے تحصیل علم اور استفادہ کرتے ہیں بدلیل قول  
 تَعَالٰی عَلَّمْنَا شَدِيدًا الْفُؤَادِ وَقَوْلُهُ تَعَالٰی نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ اور بلاشبہ معلم  
 متعلم سے افضل ہوا کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت تعلیم خدا کی طرف سے ہوتی  
 ہے۔ ملائکہ صرف واسطہ ہیں (۲) کتابِ منت میں عموماً ملائکہ کا ذکر انبیاء پر مقدم ہے اور یہ  
 شرف و ترتیب میں تقدیم ہی کی وجہ سے ہے۔ جواب یہ ہے کہ ذکر میں تقدیم ان کے وجود مقدم ہونے  
 کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے اس لیے ان پر ایمان لانا اہم ہے اور ان کی تقدیم  
 بالذکر اولیٰ ہے نہ کہ شرف و ترتیب کی وجہ سے (۳) قولہ تَعَالٰی لَنْ يَسْتَكْفِرَ الْكَافِرُ الْكَافِرُ ان يَكُونِ  
 عَبْدًا يَلَهُ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ اس امر از تعبر سے اہل لسان ہی سمجھتے ہیں کہ ملائکہ عیسائی افضل  
 ہیں کیونکہ قیاس پاتاہے کہ ایسے مقام پر ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہو چنانچہ کہا جاتا ہے لَنْ يَسْتَكْفِرَ  
 مِنْ هَذَا الْأَمْرِ الْوَزِيرُ وَلَا السُّلْطَانُ یہ نہیں کہا جاتا کہ سلطان ولا الوزیر جیسے عیسائی  
 بر فضیلت ظاہر ہو گئی تو ان میں اور دوسرے انبیاء کے درمیان فرق ہونے کا کوئی قائل نہیں۔ لہذا  
 نسب پر فضیلت واضح ہو گئی۔ جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ کو اس قدر بڑا سمجھا کہ خدا کے  
 بندوں سے ان کو بلند کیا اور ان کے لئے ابن اللہ ہونا مناسب خیال کیا کیونکہ ان کے باپ نہیں  
 ہیں اور وہ اللہ ہے اور ابرہ کو اچھا اور مردوں کو زندہ کر سکتے تھے بخلاف دوسرے تمام خدائے  
 کے بندوں کے کہ ان کو ایسے امور کی قدرت نہیں اور وہ بے باپ پیدا نہیں ہوئے تو باری تعالیٰ  
 نے اس کا رد فرمایا کہ خود میرے خدا کے بندہ ہونے سے عاز نہیں کرتے یعنی ملائکہ جن کے نہ باپ ہیں نہ زمان  
 اور وہ اکسوابیض و احیاء موتی سے بھی زیادہ عجیب افعال بر خدا کے حکم سے قیاد ہیں۔ لہذا ادنیٰ  
 سے اعلیٰ کی طرف ترقی صرف بغیر باپ کی مبدائش اور آثار عجمہ و قویہ کے اظہار میں ہے مطلق  
 کمال و شرف میں نہیں اس لئے ملائکہ کی افضلیت پر یہ آیت دلالت نہیں کرتی واللہ  
 سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

تمت بالخیر

عبید الحق جلال آبادی ۱۲۷۲ھ

استدلال ۷۸

## خاتمہ

موجودہ دور کے طریق تعلیم اور طرز امتحانات نے نوٹ نویسی کو اس قدر رائج کیا ہے کہ دسی کتابوں میں شکل دو ایک کتاب ایسی نکلیگی جس کا نوٹ شائع نہ ہوا ہو یہ و بار اسکول کالج یونیورسٹی اور مدارس کے تمام حلقوں میں برا بھلا ہوئی ہے اس میں شک نہیں کہ یہ سلسلہ علمی تنزل کا ایک افسوسناک باب ہے ایک زمانہ میں تعلیم و علم کی بنیاد حفظ و اتقان پر تھا پھر الماتی طریقہ رائج ہوا اسکے بعد کتابیں داخل درس ہوئیں پھر انکے شروح و حواشی نے اصل کتابوں کا مقام حاصل کر لیا اور اب انکے بجائے نوٹ و اقتباس کا دور دورہ ہے ظاہر ہے انہیں سے ہر دور اپنے سابق دور کے مقابل میں علمی انحطاط کا نیا باب ہے یہی وجہ ہے کہ اباب علم و بصیرت نوٹ نویسی کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تاہم تاریخ نگہ کو بتاتی ہے کہ ایسے حالات کے مقابلہ میں منفی پہلو اختیار کرنے کے بجائے اثباتی (یعنی اصلاحی) پہلو اختیار کرنا زیادہ مفید رہا ہے جو ہوا چل چکی ہو اسے روکنا شکل البتہ اچھے رخ کی طرف موڑ لینا آسان ہے اسی کے پیش نظر زیر نظر نوٹ لکھا گیا ہے جو ایک طرف نوٹ ہے تو دوسری طرف اصل کتاب کے سامنے شرح کی حیثیت رکھتا ہے۔ مؤلف کی یہ پہلی کوشش ہے مقصد یہ تھا کہ کامیابی ہوئی ناظرین ہی اس کا فیصلہ کریں گے۔

”مؤلف“